国外藏学研究译文集

（第十七辑）

TIBETOLOGY TRANSLATED TEXT

西藏人民出版社

一些善本书。此书中的第一个作品就是对龙
Bshes pavi vphrin yig gi ti ka。书末有萨迦班
blag tu vjug pavi rnam par bshad pa mkhas pa

（1）*Mkhas pa vjug pavi sgo*（第 52 对
（2）*Sgra nye bar bsdus pavi tshigs sub*
（3）*Byis pa bde blag tu vjug pavi enam*
缘标有：*nga ca*）

虽然这些文献是以不丹文手稿的形式保
印刷的版本抄录下来的，因为它们还保留了

/rgyal sras kun las lhag pavi snying stobs
/sa la thub bstan spel mdzad chos kyi rje/
/rje btsun kun dgav rnam rgyal dpal bzang
bkav bzhin byis pa bde blag tu vjug pavi
/vthun rkyen grong rnying dge bavi grong
/dag byed chos kyi spyan ldan dpal vdzin
/par gyi rig byed mthar son bzod pa vphel

所以，题记表明了这些著作的印本曾经
领袖的命令下刻印。一个叫仲宁（Grong-rnyin
名叫白宁桑（Dpal-vdzin-bzang），而刻板主
尤疑是后来经过刻补；加上了不合韵律的“

同样，索南孜摩的五篇著作也有赋有信
提到，这些印板是在伦波岗寺（Lhun-po-sga
的。在另一行字里这位统治者被称为“rig vd
雕刻印板的工匠名叫衮波贝（Kgon-po-dpal）

第二件作品透露了下列信息：它的印板
（grwal lnga 大法王）的命在 Rgyal-grub-glin

第三件作品的题记上说是受“chos rgyal
法王）之令印制的。赞助人是一位叫 Bsod-nam
题记中还有祝福国王长寿之祝辞。这位统治
（zhu chen，疏钦）白辛桑（Dpal-vzhin-bzang

第四件作品的题记说，这些木刻板也是
成的，但费用由却岗（Chos-rgang）镇提供。
是编者，索巴贝（Bzod-pa-vphel）是主刻人。

第五件作品的题记表明，印板是由工匠
雕刻的，Spre zhing 是玛尔巴（Mar-pa）[①]大

后来，我又发现了出自同一版本的第
Grags-pa-rgyal-mtshan）的一部独立的作品，



ISBN 7-223-01570-5
K · 45 定价：18.00元

国外藏学研究译文集

第十七辑

王　尧　王启龙　主编

西藏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

国外藏学研究译文集.第17辑/《国外藏学研究译文集》编写组编.—拉萨:西藏人民出版社,2004.11
ISBN 7-223-01570-5

Ⅰ.国… Ⅱ.国… Ⅲ.藏学-外国-文集 Ⅳ.K297.5-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2003)第032898号

国外藏学研究译文集　17辑

编　　著　王尧　王启龙
责任编辑　尕藏才让　张世文
封面设计　格　　次
出版发行　西藏人民出版社(拉萨市林廓北路23号)
印　　刷　成都蜀通印务有限责任公司
开　　本　850×1168 1/32
印　　张　11
字　　数　270千
版　　次　2004年11月第1版
印　　次　2004年11月第1次印刷
印　　数　01-3,000
书　　号　ISBN7-223-01570-5/K·45
定　　价　18.00元

序　　言

王　尧

细心的读者不难看出，我们所珍爱的《国外藏学研究译文集》最近这几期已经有所不同：

首先，乍一看我们会发现装帧设计已经比过去漂亮多了，开本也大了一些，印刷错误也减少了，真是令人欣慰，这都要感谢广大译者和读者的关心，特别是西藏人民出版社有关编校人员的辛勤劳动。没有大家的努力，我们编译文集时将会一筹莫展。在此，谨向各位读者和学术界的朋友们表示感谢！

本辑收有一些重要的作品的翻译：

历史方面，陆水林先生的"《小西藏史》节译"译自巴基斯坦毛尔维·赫希默杜拉·汗著的《查谟史》第四部分第一章，此文是迄今为止有关巴尔蒂斯坦地区（小西藏）历史的最详细的乌都文著作，为我们提供了许多从未与闻的历史情况。此外，德国当代藏学家彼德·史卫国著、苏发祥译的"18 世纪噶拖仁增·策旺诺布出使拉达克记"，法国伯希和著、耿昇译的"秦噶哔和古伯察先生的拉萨之行"，英国阿拉斯太尔·兰姆著、胡岩译、邓锐龄校的"1919－1922：前往拉萨的甘肃使团和贝尔使团，对西藏的武器供应"等均是不同时期的值得一读的作品。

藏传佛教艺术方面本辑也译介了一篇重要作品：是美国学者林瑞宾著、廖汤译的"马头明王的演变——文本与图像"，文章自然是酣畅淋漓，只可惜由于本译文集的特点所致，文中所提图片不

能刊印。

此外，有德国的藏学家大卫·杰克逊著、王启龙译的“萨迦派文献的两个早期印本”为我们探讨藏传佛教萨迦派对藏族文化的贡献以及《萨迦全集》的形成过程提供了新的线索，是一篇颇具文献学术价值的文章。

以上是本辑的一个简单介绍，希望读者阅读本辑，能开卷有益，有所收获。

此外，希望译者今后直接将译稿及电子文本寄至（100084）北京清华大学人文学院王启龙收，以便统稿和编稿。

王　尧

2002年6月3日于北京



目　录

《小西藏史》节译

(巴基斯坦)毛尔维·赫希默杜拉·汗　著
陆水林　译

译编者按:译者曾编译了《巴尔蒂斯坦简介》一文,刊于《国外藏学研究译文集》第六辑。1989年9月,译者应巴基斯坦国际航空公司主席之邀访巴,在巴著名考古学家和历史学家艾哈默德·哈桑·达尼(A. H. Dani)教授帮助下,得以访问该地。后从达尼教授处获《查谟史》一书。《查谟史》为原查谟——克什米尔土邦官员毛尔维·赫希默杜拉·汗(Maulwi hashatullah Khan)所著,是关于查谟、拉达克、基希德瓦乐、波里格、赞斯格尔、巴尔蒂斯坦等地区历史的一部重要著作。此书第四部分《小西藏史》,是迄今为止有关该地区历史的最详细的乌都文著作,为我们提供了许多从未与闻的历史情况。尽管该书著成于60多年以前,存在着许多缺陷和错误,但因著者曾长期在该地任职,搜集了不少材料,故仍有着重要的参考价值。正如当地学者所认为的,"如果没有它,那我们的历史就是一片空白,一无所有。"

《小西藏史》早在1990年初便已译出,校对时又参阅了巴基斯坦民间遗产研究所何达姆·纳亚尔(Adam Nayyar)先生的英译本。翻译中遇到的疑难问题,还请教了当地的学者朋友。赛义德·穆罕默德·阿巴斯·加兹米先生(Saiyid Muhamad Abbas Kazmi)对译者的帮助尤多。由于篇幅所限,这里只刊出第一章的内

容“斯卡杜默格王朝及隆多与阿斯托尔分支”，原著所附表格也只好删去。译文中有关名词加了拉丁转写，供读者参考。译者加的转写用圆括号，当转写用的圆括号同原著圆括号相遇时，原著的改用方括号，以示区别。

一、初期情况及斯卡杜古代诸王

被普遍称为巴尔蒂斯坦的这一国度，历史上起初仅以图伯特(Tibet[1])之名著称。后来，这一名称扩展至拉达克。当时，为区别起见，巴尔蒂斯坦被称为小西藏(Tibet - i - khord)，而拉达克被称为大西藏(Tibet - i - Buzurg 或 Tibet - i - Kalan)。但当地称拉达克为玛域(Maryul)，称巴尔蒂斯坦为巴尔蒂域(Baltiyul)。Baltiyul的直译便是巴尔蒂斯坦(Baltistan)。

当巴尔蒂亚斯坦的政权达到鼎盛时，便开始把波里格(Purig)地区[今格尔吉尔(Kargil)]视为巴尔蒂斯担版图范围之内。因此，历史上未单独提到这一地区。但在当地，自古至今一直称作波里格。

这两个地区的划分大致如下：

(1)巴尔蒂斯坦

A. 印度河河谷：自格尔格拉(Gargara)河[苏罗(Suru)河与印度河汇合处附近]至隆多(Rondu)与吉尔吉特及其有关河流之边界，此为斯卡杜 (Skardu)地区。

B. 希约克(Shyok)河河谷：自努布拉(Nubra)[拉达克]边界至希约克与印度河汇合处。此为哈伯罗(Khaplu)地区。

C. 希格尔(Shigar)河及其支流巴夏河(Basha)与巴拉尔杜(Braldu)河河谷，此为希格尔地区。

(2)波里格

A. 苏罗河河谷：自赞斯格尔(Zanskar)边界至伯希古姆(Pash-

kyum)边界,此为苏罗及格尔译(Kartse)地区。

B. 达拉斯(Dras)河河谷,此为达拉斯地区。欣库(Shingo)河及希格尔(Shigar)河[2]河谷,此为欣库与希格尔地区。这两个地区的居民为达尔德人。

C. 瓦卡(Wakha)河河谷,包括苏罗河河谷下部一小部分,此为伯希古姆地区。

D. 以苏罗河为一边,以伯希古姆边界为另一边,以印度河至拉达克的边界为一边,这三边之间的地区为苏特地区。

波里格地区的历史已单独作过介绍,本部分只讨论巴尔蒂斯坦。

巴尔蒂斯坦的开拓,始于陆续来自中亚的各个民族。他们或者从吉尔吉特经印度河河谷直接来到斯卡杜,或者从吉尔吉特和喀什噶尔经罕萨、纳加尔(Nagar)和帕米尔来到希格尔和哈伯罗,或者从拉达克来到哈伯罗。本章讨论以斯卡杜为首府的印度河河谷的历史。

要弄清早期居民的历史是非常困难的。民歌、民间传说和考古资料揭示了以下情况:

在古代,下面这些人带着同伙陆续来到这一地区,建立了居民点。

(1)格亚洛夏尔布(gya - lo - shal - bo)建立了格尤尔(gy-ol)[3],(2)希格尔格亚尔布(Shakar - gyal - po)开发大希格里(Shakri - I - Kalan)、琼达(Ghondah)和巴亚曼格布(Byamanqpo/Byamanaqpo),(3)戈尔德阿松久(Kord - ason - cho)开拓了克尔布(Kharbo),(4)巴尔格玛尤尔久(Barq - mayor - cho)奠定了巴尔格纳格(barq - naq)的基础,(5)龙且(Lon - che)开发了格久拉以下的印度河河谷。

他们的社会都是部落社会。他们在那里定居,就在那里建立起自己的统治,由其家族世代相传。随着时代的变化,希格尔格亚

尔布家族逐渐建立了对其他各族的统治，并向他们征收贡赋，只有隆多的龙且家族除外。其首府大希格里成为王族正式的首都。

据说，在距人们到这里定居不远的年代，在斯卡杜以下数英里地方，巴迦尔杜和格久拉之间的印度河上发生山崩，堵塞了整个河道，使两边的山几乎相平。河水堵住了，在克尔西(Khalsi)和格尔吉尔之间形成一个大湖。斯卡杜码头的船浮到了琼达村以上，系在那里的一块岩石上，这块岩石至今仍以“系船之石”(Chen - ardwa)之名著称。琼达村之名也因此而来。湖泊在河边的坡下留下了明显的痕迹，至今仍随处可见。这阻碍了人们的定居，但是，过了一段时间以后，水慢慢退去，人们重新开始开发，这持续了很长一段时间。

有一次，希格尔王室的继承人只有一个名叫希格里(Shakri)的公主。当时，宫廷里有四个人颇有权势。他们是：斯达努多格多格(sta - no - tok - tok)、斯达努奈谢(Sta - no - ne - she)、斯达罗格纳依(Sta - no - ka - nai)、斯达努巴博尔(Sta - no - ba - bor)。他们为希格里公主的婚事发生了争执，每个人都想让公主嫁到本家族来。这时，一个名叫伊卜拉欣(Ibrahim)的青年从克什米尔来到了希格里，其年代大约在公元1190年至1220年之间，但没有历史证据。年轻人聪明能干，他的名声几天之内就传开了。于是，四个大臣达成了和解，认为希格里公主的婚事争吵是无益的，干脆把公主嫁给这个新来的人，于是，这个来客获得了政权，并以“默格本”(Maqpon)印“部族统帅”的封号著称。[4]

那时候，格亚洛夏尔布王室的最后一个统治者没有后嗣，遂为希格里的默格本吞并。同样，戈尔德阿松家族亦为巴尔格玛尤尔家族所并。从隆多到希格里，只剩下三个家族进行统治。很长一段时间一直相安无事。

自伊卡卜拉欣以后直至库库尔僧格(Kho - Khard - Sange)的七代，其情况已无从查考，其年代约为1220 - 1437年。此后，戈达

久僧格(Gho – ta – chu – sange)成为国王。

戈达久僧格统治时期(1437 – 1464),巴尔蒂斯坦发生了一场巨大的变革。希吉莱历8世纪初,由于穆斯林苦行僧的努力,伊斯兰教开始在克什米尔传播。大艾米尔(Amir – i – Kabir)赛义德·阿里·哈姆达尼(Syed Ali Hamdani)又大大推进了这一事业。

在他之后,他的外甥和门徒赛义德·穆罕默德·努尔·巴赫希(Syed Mohammad Nur Bakhsh)作为他的"哈里发"[5]来到巴尔蒂斯坦传播伊斯兰教。《克什米尔史》提到过他,但未提到他何年何月来到这里。我觉得巴尔蒂斯坦一位毛拉的一本书里,记载着他于希吉莱历869年去世。据此推测,他大约在希吉莱历840—850年间来到这里。相传当时统治斯卡杜的是戈达久僧格,统治希格尔的是加齐·特姆(Ghazi Tham),统治哈伯罗的是沙·阿扎姆(Shah Azam)。赛义德·穆罕默德·努尔·巴赫希到处传教,并以大艾米尔赛义德·阿里·哈姆达尼的名义接受人们的皈依。因此,人们先后都信奉了伊斯兰教。加齐·特姆信仰伊斯兰教以后,将自己的名字改为加齐·米尔(Ghazi Mir)。赛义德·萨希布[6]还在格尔建立了艾姆布尔格(Ambork)清真寺。在哈伯罗,沙·阿扎姆也因赛义德·穆罕默德·努尔·巴赫希而信奉了伊斯兰教。赛义德·萨希布还亲手为杰格金大清真寺奠基。清真寺内建有住房,在当地被称为修道院。我未能弄清戈达久僧格是否信仰了伊斯兰教,但伊斯兰教在斯卡杜的传播完全是赛义德·穆罕默德·努尔·巴赫希努力的结果。

那时,波里格的大部分居民也已归信伊斯兰教。据推测,伊斯兰教在波里格的传播也是由赛义德·穆罕默德·努尔·巴赫希开始的。据说他在哈伯罗没有停留多久,而是经萨尔托洛河去了叶儿羌。

在巴哈拉姆(Bahram)时代(1464—1490),龙且厄达德久(Lon – che – adat – cho)从隆多攻打希格里,夺去了一些地方。巴哈拉

姆的大臣是金登盖里(Chandangeri)。他向巴哈拉姆进言,在战斗中不可能打败厄尔达德久,应该用计谋击败他。他挖了一个陷坑,上面用草盖好,伪装得和四周的地面一样。打仗时,默格本的军队向陷坑方向败退,躲过陷坑后四散奔逃。龙且厄达德久策马追赶,立即掉进了陷坑。这时,一个名叫夏布 ·穆罕默德·阿里(Shapo Mohammad Ali)的人正好在旁边,他用棍子结果了厄达德久。龙且被打死后,其兄弟吉拉奈便带军队溃逃了。默格本军队一直追到巴舒(Basho),但未能抓住他。但至巴舒为止的地区被纳入了希格里的统治范围。

巴哈拉姆之子名布迦(Bokha)[7]。布迦还是婴儿时,父亲便去世了。巴尔格玛尔家族乘机侵占了希格里,将默格本家族的男人屠杀贻尽。布迦的养父[8]——后来以默拉德姆紫尔巴(Mla - tum - zer - pa)之称号著称——将布迦装成哑巴,藏在自己家里。后来,克尔布克尔的王公决心将默格尔家族斩尽杀绝,不想让这个哑巴继承人继续留在世上,便下令召其进宫,以便处死。但王公犯了一个错误,他把巴哈拉姆的大臣格贾(Ga - cha)留在了大臣的位置上,格贾看到一个无害于人的孩子即将被无辜杀害,心怀恻隐,便向国王进言,让这个哑巴活着吧!他能有什么危害呢?于是,布迦就捡了一条命。一直到十八岁,他一直假装成一个哑巴,在养父家里放牧。一天,他像往日一样出门放羊。他来到了父亲宫前的一块大石头那里,就靠在大石上睡着了。这块石头便以“石枕”(Bromnes)之名著称。据传,那天布迦忘了带饭。他的奶妈出门给他送饭,当她来到大石头附近时,看见布迦正在大石上酣睡,一条大蟒盘在周围,昂起头为布迦遮挡阳光。妈妈大惊失色,惊叫起来,布迦被她的叫声惊醒,大蟒也不见了。布迦抱怨奶妈把他吵醒了,并说他正做了个美梦。他说,他梦见了一支军队,给他穿上了贵重衣服,把他带走了,并让他坐上了宝座。奶妈便把此事告诉了丈夫,他认为这个梦预示着这孩子将来一定能登上王位。于是,他

开始设谋划策，他慢慢拉拢了大臣格贾，并通过他使所有的巴哈拉姆的拥护者都支持布迦。最后，他们决议，以猎石鸡的名义将巴尔格玛尤尔巴两兄弟引到巴尔杜（Bardo），以轰赶猎物为名，将臣民们集中起来，从巴尔杜一直赶到了格兹里域（Qazli - yul）。大家正在那里集中宴饮、歌舞。格贾大臣说，届时他亲自表演剑舞，趁机把巴尔格玛尤尔巴两兄弟杀死。然后，布迦的全体支持者都承认他为王，并立即当众宣告。结果，一切按计划进行。人们用轿子抬着布迦，从格兹里尤尔返回希格里。人们让布迦坐在“石枕”上并献祭。人们说，我们已奉这个哑巴为王，但他怎么能完成统治的职责呢？这时，养父对布迦说，孩子，说话吧！于是，布迦就开始说话了。从此，其养父就得了一个称号“德姆柴尔巴”（Tam - zir - pa）[9]，意为“使人说话者”。布迦被称为“巴尔格默格本”，即“石头王”。从此以后，一直到艾哈默德·沙王公，国王的加冕一律在这块岩石上举行。

斯卡杜政权的缔造者布迦（1490—1515） 除了父亲的遗产外，布迦还占有了巴尔格玛尤尔巴的地盘。这样，四个早期的王室的统治者都落入希格尔王手中。布迦建立了现在以斯卡杜之名著称的村子。在巴尔蒂语中，“杜”（du）用来称呼群山环抱之中的低地。斯卡杜镇因为位于比希格里低的地方，而往上的萨德河方向又是高地。因此，可以推测斯卡杜之名（Askardu）系由该家族先祖阿斯格尔格亚尔布（Askar - gyalpo）之名而来的。[10]

克尔布且（Kharpoche）之建设 布迦在建立斯卡杜的同时，自己也从布格里迁至新的居民点居住。他还在斯卡杜北边的山腰上建了一座大堡垒。堡垒名叫“克尔布且”，意为“大堡”。这成为布迦的首府。堡垒所处的山头，其东、北两面均为印度河环绕，南边和西边的峭壁加强了它的安全。中间只有一条窄道通往堡垒，小

道沿着山势蜿蜒盘曲。总之,自然条件使堡垒极为安全。在使用火绳枪和滑膛枪的年代里,它是不可攻克的。

为建设斯卡杜,从克什米尔和吉拉斯(Chilas)方向向这里移民。当年从克什米尔来的人,以"道迦尼巴"(Doghani - pa)和"基纳巴"(Kina - pa)的名字著称。经过缓慢而不断的发展,终于成了一个规模可观的镇子,虽然其居民仍散居于各个街区。

总之,斯卡杜统一政权的创始人是布迦。他是最后一位佛教或苯教的王公。虽然在祖父戈达久僧格的时代,伊斯兰教已经由赛义德·努尔·马赫希广为传播。但我们无法弄清伊斯兰教对戈达久有何影响。据传,布迦之子谢尔·沙接受了米尔·姆斯·乌丁·伊拉吉的信仰。

默格尔本布迦时代的另一件大事是米尔·沙姆斯·乌丁·伊拉吉(Mir Shamsuddin Iraqi)从霍腊桑被逐出后,在穆罕默德·沙[其首相为赛义德·穆罕默德·贝赫基(Syed Mohammad Behqi)]时代,于希吉来历 901 年来到克什米尔,并在巴巴·阿里·布哈尔(Baba Ali Bukhar)的协助下,开始在克什米尔公开传播什叶派教义。当首相赛义德·穆罕默德得知这一消息后,便把米尔·沙姆斯·乌丁·伊拉吉强行逐出克什米尔,把他送到了斯卡杜。

什叶派的传播　来到斯卡杜以后,米尔便宣称自己是赛义德·穆罕默德·努尔·巴赫希的"哈里发",极力传播什叶派教义。当时统治斯卡杜的是默格本布迦、统治希格尔的是加兹里、统治哈伯罗的是莱易·巴哈拉姆(Rai Bahram)、统治波里格的是杰卜久(Jeb - cho)。因为人们极其崇拜赛义德·穆罕默德·努尔·巴赫希,故每个地方对米尔都十分崇信,这使他在传教中取得了很大的成功。他在这里居留了五六年。后来,赛义德·穆罕默德·贝赫基于克什米尔牺牲后,米尔·沙姆斯·乌丁·伊拉吉约于希吉来历 908 年返回克什米尔。

谢尔·沙(Sher Shah)(1515－1540) 默格本布迦之后，其子谢尔·沙继位(15151540)。他是米尔·沙姆斯·乌丁·伊拉吉的信徒。他极力传播这一新的宗教。他统治期间颇为安宁。

喀什噶尔统治者苏丹赛义德·汗于希吉来历939年对巴尔蒂斯坦的进攻大约发生在谢尔·沙统治时期。虽然《拉什德史》中只提到了莱易·巴哈拉姆。我认为这就是哈伯罗的巴哈拉姆，但从年代来看，当时斯卡杜王公应是谢尔·沙。因为他的堡垒十分坚固，所以苏丹没有攻打，在那里掳掠了一番就走了。因为米尔扎·海德尔写道："凡是坚固的堡垒或山口，都放过去了。"

米尔扎·海德尔把希格尔称作巴尔蒂斯坦的首府，他写道，苏丹第一次进攻便获得了胜利。但他未写明王公的名字。据当地的传说，当时希格尔王公是阿卜杜拉·汗(Abdullah Khan)。

关于谢尔·沙，据说他活的年头不长。在他之后，他的儿子阿里·汗(Ali Khan)当了王公。

二、斯卡杜默格本王朝的盛期

阿里·汗(1540－1565) 斯卡杜政权盛世始于阿里·汗时代，于阿里·谢尔·汗·恩金(Ali Sher Khan Anchen)，他的孙子沙·穆拉特(Shah Murad)、谢尔·沙(Sher Shah)和阿里·沙(Ali Shah)时期达到顶峰。在阿里·汗时代，达拉斯统治地区因两个王后之间的纷争而发生混乱，阿斯托尔(Astor)人的侵犯使希格尔欣库也很不安宁。因此，阿里·汗得到了在那里插手的机会。基纳巴部族有一支居住在戈尔，另一支定居于希格尔欣库和达拉斯。阿里·汗通过戈尔的基纳巴人在达拉斯和希格尔欣库散布恐慌，最后拉拢了那里的人们。于是，希格尔欣库独立的巴尔格巴(Barqpa)部族，包括其政权和民众都通过戈尔的基纳巴人向阿里·汗

提出请求，说吉拉斯和阿斯托尔的人们不时进攻他们的地方，抢掠财物，把妇女和男人抓去作奴隶，他们无力抵御这种入侵，希望斯卡杜王公能够保护他们，使他们免受那些强暴者的侵犯。阿里·汗非常高兴地接受了他们的请求，把拉达斯和希格尔欣库纳入了自己的管辖范围，在通向阿斯托尔的路上布置了防卫。在布格尔河的格拉布希（Krabosh）附近和欣库河的古尔德里（Gultari）附近立了许多防卫哨所，建筑了碉堡。每到春天，通往阿斯托尔的道路可以通行时，便派士兵在那里驻守。

在达拉斯地区的戈欣（Goshan），建筑了一座正规的堡垒，驻守了军队。并为整个地区派了一名克尔本（Kharpon）。这样，希格尔欣库和达拉斯地区完全纳入了斯卡杜的版图。

戈尔的基纳巴部族被委以守卫这一边界的重任。他们出色地完成了吞并希格尔欣库及达拉斯的外交使命，因而被授于大臣的职位（Wazarat）。

加齐·米尔（Ghazi Mir, 1565 – 1595） 在完成这些安排以后，阿里·汗还打算进一步扩大自己的统治，但不幸辞世。其子加齐·米尔继位。他继承父亲的事业，在他统治期间，斯卡杜政权的范围和权力大为发展。

吞并隆多 迄今为止，隆多地区还在龙且家族治下，但其最后一个统治者死后绝嗣。加齐·米尔趁那里没有真正的继承人，便立即占领了隆多。龙且的首府是斯德格（Stak），也是该地区通往吉尔吉特的最后一个村子，在斯卡杜统治时期，斯德格仍是该地区的首府。总之，在斯卡杜征服印度河河谷下部以后，加齐·米尔便开始转向印度河河谷的上部。

当时，伯尔戈达（Parkuta）和格尔德赫夏（Kartakhsha）地区属拉达克管辖。拉达克的克尔本即长官就驻扎在格尔德赫夏。吉尔基迪山口[11]是拉达克和斯卡杜的分界。加齐·米尔决心征服伯尔

戈达和格尔德赫夏。他通过巴尔蒂斯坦的勇士们准备了一次军事行动,并任命王储阿里·谢尔·汗担任这次行动的统帅,将他们派往伯尔戈达。阿里·谢尔·汗后来以"恩金"(Anchan)的称号著称,他的业绩确实是斯卡杜王朝的骄傲。这一部署极为神速,以至拉达克人连派出增援部队都来不及。伯尔戈达和格尔德赫夏的军队奋力抵抗,但未能挡住阿里·谢尔·汗的毁灭之潮。在道格巴尔平原[12]西尔兰格(Sirlang)村的上边,留有拉达克人的工事的遗迹,我在任期间尚可见到。拉达克人就凭籍这些工事抵抗阿里·谢尔·汗。但是,因为阿里·谢尔·汗从这些工事上面发动攻击,这些工事便毫无作用了。拉达克人只好丢下工事逃之夭夭。

吞并伯尔戈达和格尔德赫夏 取得伯尔戈达的胜利之后,阿里·谢尔·汗直接扑向格尔德赫夏。那时,通往格尔德赫夏的道路穿过巴里村(Pari),越过印度河,经过印度河的右岸。在甘杜斯村(Ghandos)附近往下的地方,有一块险峻难行的山地。我在那里也看到了工事的遗迹。拉达克人从伯尔戈达退却后,便聚集在这里,并再次和阿里·谢尔·汗发生激战。但他们仍以失败告终。阿里·谢尔·汗占领了格尔德赫夏,并将其并入斯卡杜治下。

进攻苏特及占领布特克尔布 拉达克人从格尔德赫夏狼狈逃窜,阿里·谢尔·汗乘胜追击,直至格尔戈努(garkono)。在这里,他获悉杰格登发生了动乱,便向苏特(Sot)进攻,把丘斯赞·马立克(Chos - zang - malik)和阿达姆·马立克(Adam Malik)从米尔扎苏丹(Mirza Sultan)的关押中解救出来,让他们占有了其遗产杰格登(Chagtain)和伯希古姆(Pashkyum)。作为回报,他占有了布特克尔布(Bothkharbu),委派了自己的克尔本。然后,他抢掠了拉达克的几个村子后便班师回朝。到达格尔德赫夏后,他任命格尔德赫夏的前统治家庭的伯尔格巴僧格巴(Barqpa Sangepa)的继承

人海德尔(Haidar)为执政官,然后向伯尔戈达进发。在伯尔戈达,他整顿了行政事务,委派前政权的贵族负责征收赋税,然后返回斯卡杜。为庆祝这一伟大胜利,举行了盛大的庆典。

江央南嘉(Jamiang - namagyal)进攻苏特及征服布特克尔布 数年之后,拉达克王江央南嘉为向阿里·谢尔·汗复仇,向苏特发动进攻。越过福多拉山口(Fotu - La)以后,他首先在布特克尔布屠杀了阿里·谢尔·汗的克尔本及其士兵,占领了布特克尔布。然后,他从布特克尔布向前挺进,征服了瓦卡,而后杀死了默尔巴(Malba)和普格尔(Phokar)的王公们,占领了那里。此后,又积极准备向苏特王公米尔扎苏丹大举进攻。

阿里·谢尔·汗进攻拉达克 这时候,阿里·谢尔·汗和希格尔王公及萨兰格克尔(Salang - Khar)王公结成了同盟,正部署对拉达克的进攻。当布特克尔布的逃亡者来到这里听说了情况后,他便率领大军直取拉达克。虽然国王不在,但拉达克人拼死抵抗巴尔蒂军队,战斗十分激烈。但拉达克人仍遭到了失败,阿里·谢尔·汗胜利地入了拉达克首府。

后来,江央南嘉放弃了攻下苏特的打算,赶回拉达克,和阿里·谢尔·汗交战。但他未能取得胜利,自己成了阿里·谢尔·汗的俘虏。

阿里·谢尔·汗在拉达克境内及其首都大肆抢掠。拉达克人请求和解。因为占领拉达克并不是他的目的,所以同意和解。结果,戈塔默德曲(Gho - tha - mat - cho),即格尔格拉(Gargara)河被划为拉达克和斯卡杜的疆界。格努赫村(Ganokh)和格尔格拉河从拉达克治下划归斯卡杜管辖。江央南嘉把女儿明多格甲莫(Mindoq Gyalmo)[13]嫁给阿里·谢尔·汗。按照协议,阿里·谢尔·汗对拉达克政事作了些临时性安排后,便带着拉达克王后和江央

南嘉回斯卡杜去了。

拉达克政权通过达布特克尔布向斯卡杜缴纳贡赋 阿里·谢尔·汗没有向拉达克索回布特克尔布，而是规定了其一年的贡赋。收取贡赋的差事交给了喇嘛尤罗庙宇的一个喇嘛，由他带着规定的贡赋送往斯卡杜宫廷。喇嘛尤罗庙宇的历史中提到此事，但未记载贡赋的详情。该庙的洛本(Loban，住持)贡布喇嘛(Lama－gompo)说，这一贡赋一直持续到道格拉人胜利的时代为止，后来才停止了。

阿里·谢尔·汗就这样结束了战争，带着拉达克王后明多格甲莫及岳父江央南嘉王胜利地回到斯卡杜。在这里，萨兰格克尔王公叶护谢尔·加齐为了同江央南嘉建立同盟关系，把女儿厄尔格亚尔可敦(Argyal Khatun)嫁给他，并说定将来由厄尔格亚尔可敦之子取代江央南嘉之子继承王国。这样安排以后，叶护谢尔·加齐设法把江央南嘉派回拉达克恢复统治。厄尔格亚尔可敦后来生了僧格南嘉(Sange－namgyal)，这在拉达克史里已详细介绍过了。

阿里·莱易(Ali Rai)之女嫁给萨利姆王子 巴尔蒂斯坦和德里帝国发生关系的时代来到了。希吉莱历994年，亦即公元1586年，阿克巴大帝征服了克什米尔，并将其并入德里帝国。希吉莱历1000年，他再次出巡克什米尔。按照扎加乌拉的《印度斯坦史》，小西藏(巴尔蒂斯坦)的统治者阿里·莱易(这里应是指阿里·谢尔·汗，因为当时的王公不称Raja，而称Rai，虽然阿里·谢尔·汗当时仅是王储，真正的执政者是其父加齐·米尔，但在伯尔戈达和格尔德赫夏的胜利使他扬名四方，因此，把这件事情和他联系起来了。此事实际上可能由其父加齐·米尔提出。至于那个

姑娘,实际上是阿里·谢尔·汗的妹妹,而不是女儿。但记载是这样的)请求阿克巴大帝,请允许将其女儿嫁给萨利姆王子。阿克巴同意了,婚事遂告成功。这样,阿里·谢尔·汗和德里帝国建立了关系。

德里宫廷的战争外交 关于上述阿里·谢尔·汗王公对拉达克的进攻,扎加乌拉在其《印度斯坦史》中这样记述:希吉莱历1005年第三次巡幸克什米尔时,皇上决意要告诫一下小西藏的统治者。于是,乌米特·阿里·霍拉格(Umid Ali Holak)、塔立布·伊斯法哈尼(Talib Isfahani)、穆罕默德·古力·克什米里(Mohammad Quli Kashmiri)被派往小西藏的统治者阿里·莱易那里,阿尤布·贝格(Ayub Beg)等人派往大西藏的统治者那里,大西藏的军队司令和大臣拉久·莱易(Raju Rai)起来造反。这里的统治者集结了军队,占领了他的领地。于是,他十分恐慌。那时,阿里·莱易已决意和大西藏的统治者为敌,并因其大臣的反叛而取得了优势。阿里·莱易抓住了他,占领了他的堡垒,搜刮了大量的财富,占领了许多地方。当听到阿克巴大帝的军队的消息时,便从原先的统治者的后人中选出一人作为这里的长官,自己走了。拉达克史中已经详细叙述了这些事件。

这次战争在阿里·谢尔·汗及其勇敢的军队里产生了旺盛的斗志,安宁平静的生活对他们来说已不可能。据了解,阿里·谢尔·汗还开始插手克什米尔周围地区。这一事件在巴尔蒂斯坦无从查考,但扎加乌拉在其《印度斯坦史》中是这样说的:

"当阿里·莱易战胜了大西藏,获得了许多财富时,他便头脑发热起来,并于希吉莱历1012年在克什米尔周围煽起动乱。皇上给拉合尔的省督格里吉·汗(Qalich Khan)下令,命他派遣一支精锐部队,前往增援克什米尔总督穆罕默德·古力,并收拾这个妄自尊大、目空一切的家伙。格里吉·汗派穆罕默德·古力之子赛夫

·阿拉·汗(Saifullah Khan)率领3000名骑兵和500名披甲步兵前往增援。阿里·莱易不战而逃。皇家军队进军到马匹能到达的地方,然后便返回了。"

阿里·谢尔·汗进攻达尔德斯坦(Dardstan) 这时,吉尔吉特、吉拉斯、阿斯托尔的人频频进犯隆多,希格尔欣库和达拉斯,从而惹恼了阿里·谢尔·汗,他决心消灭他们。他蹂躏了阿斯托尔、吉拉斯和吉尔吉特,直至奇特拉尔。无法查明当时吉尔吉特和奇特拉尔的统治者是谁。作为胜利的标志,他在巴罗夏尔(Baroshal)的一棵杨树上穿了一扇磨盘,据说这一遗迹至今犹存,磨盘已经嵌进了树身里面。

在巴格罗德(Bagrot)河与吉尔吉河汇合之处靠近丹尤尔(Danyor)村的地方,阿里·谢尔·汗修建了一个马球场。马球场至今犹存,并以"默格本的马球场"之名著称。这里还有一些建筑废墟,可能他在这里建过房舍或防卫哨所。总之,在打仗的年代,这是阿里·谢尔·汗在吉尔吉特地区的首府。

赫拉毛希地区并入斯卡杜 阿里·谢尔·汗的这次进攻用了三年时间,尽管战争中杀戮甚多,他没有将哪个国家并入斯卡杜。作为战胜吉尔吉特和巴罗夏尔的标志,他把赫拉毛希(Haramosh)地区从吉尔吉特分割出来,并入了隆多。

达尔德斯坦的战俘安置在巴尔蒂斯坦 回师斯卡杜时,阿里·谢尔·汗从巴罗夏尔、吉尔吉特、吉拉斯和阿斯托尔带回一大批战俘。他把战俘们安置在以下地方:(1)斯卡杜地区的萨德伯尔(Satpar)[14]和登德尔(Tandal),(2)伯尔戈达地区的格纳格舒(Kanaksho)[15],(3)图尔迪河的滕格金(Thangchan),(4)格尔巴赫夏地区的恩戈德河[16]、古达赫斯(Gudakhas)、多尔贡特、赫尔戈西尔、迈

莫斯及格尔格德。

同时,他在格尔德赫夏的每个边境村子里都建了一座堡垒。因此,这一地区被称为"克尔门",意为"有许多堡垒的国家"。这一地区至今仍叫这个名字。

王后建造花宫和运河 阿里·谢尔·汗出征期间,他的拉达克王后不喜欢和斯卡杜的人们一起住在克尔布且堡。因此,她在堡外另建一宫,并以其名字命名,称"明多格克尔"(Mindoq Khar),意为花宫。与此同时,还建了一座名为"赫罗园"(Halo Bagh)的花园。花园和宫室都建在高于斯卡杜居住区的地方,为了供水,需要修一条专用水渠。明多格王后从萨德伯尔(Satpar)河引出一条水渠。这水渠于赛克平原的市场附近经过一座雄伟的水坝。显然,这是件极为艰巨的工程。阿里·谢尔·汗从吉尔吉特回来后看到花宫和水渠,对王后的辛劳大为赞赏。但他也认为,花宫的建造有碍于克尔布且的安全。花宫现已无存,人们只向我指明了它所在的位置。

阿里·谢尔·汗登基 返回斯卡杜后,阿里·谢尔·汗于希吉来历1015年登期(1595—1633年在位)。此后,他不再采取军事行动。而是全力注重于发展,并通过战俘整顿了新的居民点。

萨德巴尔河的水坝 随着政权的发展,斯卡杜镇的人口也增加了。萨德巴尔河的河水已不够这一大片地方灌溉之用。因此,他计划在萨德伯尔村下面的狭谷中将萨德巴尔河截断,以便冬季无须灌溉时将水储存起来。待开春后再按需要慢慢使用。为此,他用石头和石灰修建一座坚固的堤坝,堤坝上开有上下三个泄水孔,使蓄水慢慢流出。这是一项需要相当技术的大工程。这一工程至今仍是祖先们的勇气和工艺的见证。遗憾的是,水坝有排水

孔的那一部分因年久失修,现已无存。其余部分也有慢慢倾塌的危险。眼下是这样做的:一到冬初,灌溉已无必要,使用灰泥堵塞堤坝的倾塌部分,将水阻住,开春再加以利用。水坝按时维修耗资巨大,贫困的耕作者是负担不起的。

无论是从对外的胜利来看,还是从对内的建设和发展来看,阿里·谢尔·汗都是斯卡杜最杰出的君主,斯卡杜王室完全可以以此而感到自豪。他所得到的"恩金"的称号,也是名副其实的。

阿卜达尔·汗(1633—1634) 阿里·谢尔·汗有三个儿子,阿达姆·汗(Adam Khan)、阿卜达尔(Abdal)和艾哈默德·汗(Ahmad Khan)。他在世时已将伯尔戈达和格尔德赫夏封给了阿卜达尔·汗,阿卜达尔·汗就住在伯尔戈达。长子阿达姆·汗是王储。小儿子艾哈默德·汗分封在隆多。但是,阿里·谢尔·汗一死,阿达姆·汗和阿卜达尔·汗之间就为王位继承发生了冲突。阿卜达尔·汗勇武有力,便占据了斯卡杜的政权。阿达姆·汗逃出斯卡杜,经克什米尔到德里去了。

阿卜达尔·汗进攻希格尔 哈桑·汗逃往德里 这时,希格尔的统治者是穆罕默德·汗,又以"玛玛·汗"(Mama Khan)之名闻名。他有12个儿了。穆罕默德·汗死后,阿卜达尔·汗进攻希格尔,俘获了他的12个儿子,并把他们分别押送到12个村庄处死。其中11个儿子依照阿卜达尔·汗的命令被杀死了,但长子和王储哈桑·汗(Hasan Khan)在甘杜(Ghando)的一些人的帮助下逃至斯利那加,然后从那里前往德里,来到阿达姆·汗那里。他俩都是阿卜达尔·汗的死敌,意气相投,十分友好。由于阿达姆·汗的介绍,哈桑·汗得以出入宫廷,只是未能获得援助。哈桑·汗在德里住了下来,后来,他得到一次机会陪同德里皇帝外出猎虎。据说一头受伤的猛虎向皇帝扑去,哈桑·汗挺身而出,用剑杀死了猛

虎。为了奖励他的勇敢和忠诚，皇帝给克什米尔总督下了一道命令，命他提供军事援助，以帮助哈桑·汗收复父亲的遗产。

哈桑·汗在德里帝国援助下占据希格尔政权 阿卜达尔·汗认为不打一仗就放弃希格尔这样肥沃的地方是懦弱的表现，便和皇帝的军队较量起来。但他错误地估计了自己的力量，结果在战斗中被俘，并被解送至希格尔。斯卡杜的政权也从此丧失。总之，他在囹圄中度过了余生，并死于希格尔的狱中。其墓志至今仍在希格尔。

扎加乌拉在其《印度斯坦史》中详细叙述了这一事件：

"贾汉吉尔的意图是征服图伯特。克什米尔总督、水手们的长官[17]卡西姆·汗(Qasim Khan)之子哈希姆·汗(Hashim Khan)按照贾汉吉尔之命，集结了大批骑兵、步兵和地主的士兵。他们费尽全力，企图进入这个国家，但除了死亡之外，什么也没有得到，只好返回了。

"希吉莱历1046年(公元1643年)初，沙·贾汉下令，命克什米尔总督率[18]军征讨图伯特。他集中了8000骑兵和步兵，经格尔泽进军，费时一月，便到了斯卡杜。图伯特的国土就从那里开始，在奈拉伯河(Ab－i－Nilab/Ab－i－Nelab)的对面。他们便在图伯特统治者的堡垒附近将其包围起来。

"图伯特现统治者之父阿里·莱易曾在两座山的山头上建了两座又高又长的防卫墙，里面有著名的克尔布且堡，还有一座矮的叫格吉纳(Kachna)。每座堡垒的道路都非常狭窄、弯典。堡垒里的人就在山上来来往往，阿卜达尔躲在克尔布且堡内，把格吉纳桑交给其代表和战斗指挥官穆罕默德·穆拉特守卫，把家属转移到奈拉伯河对岸的希格尔堡中。扎法尔·汗看到这两座堡垒险峻难攻，守卫森严，认为包括围和攻打是徒劳无益的。他想到，图伯特的士兵和臣民对阿卜达尔的暴行十分不满，可以通过利诱拉拢他

们，把他们争取过来。他部署兵力以夺取希格尔堡并俘虏阿卜达尔。军队在这里的停留期限不能超过两个月，如超过期限，交通将因降雪而断绝。因此，他派遣米尔·法赫尔·乌丁（Mir Fakharud-din）率领法尔哈德·贝格·俾路支（Farhad Beg Baluch）和4000名骑兵、步兵去取希格尔堡。自己则等着消灭阿卜达尔。另外，还安排阿卜达尔的外甥哈桑——他是皇帝的近侍之一，以及若干熟悉当地人的克什米尔地主，让他们以利相诱，劝当地人投降。还有一些人被派去断绝供给。

"米尔·法赫尔·乌丁来到奈拉伯河边，组织了几条船。图伯特人在路上筑起了一道防卫墙，在上面部署了枪手，以阻止皇帝的军队。米尔于半夜时派了2000人，在图伯特人指引下，打算从敌人手里夺取道路。皇家军队打跑了敌人，渡过河流，来到堡垒底下，开始准备攻打。次日，负责守卫堡垒的阿卜达尔的15岁的儿子十分轻视皇家军队，出来迎战。法尔哈德·贝格负伤，扎法尔·汗的一些随从被杀。但攻击者仍被击败，向堡垒方向逃去。皇家军队的勇士们在希格尔的南门外构筑了工事，阿卜达尔之子对皇帝的军队十分恐惧，以至不顾家属安危，带着金银献财宝，连夜开了喀什噶尔门逃跑了。阿拉伯历三月29日，米尔·法赫尔·乌丁进入了堡垒，他未能阻止自己军队的抢劫和屠杀行为，但俘获了阿卜达尔的家属，并派兵追赶阿卜达尔之子，但未能抓获，只把遗弃在路上的金银带了回来。

"这听到这一捷报，扎法尔·汗更坚决了，决心征服克尔布旦和格吉纳堡。按照他的指示，图伯特人向断水缺粮、惶惶不安的格吉纳堡里的人劝降，于是，守卫堡垒的居民和堡内全体的人员都出来了。把堡垒交给了皇家军队。面对自己人的反对，看到堡垒被交出来，家属被俘，阿卜达尔魂飞魄散，自动放弃了克尔布旦堡，并经夏迪安·巴开·达尔（Shadian Pakhi Dal）说合，自投于扎法尔·汗之前。次日，扎法尔·汗和阿卜达尔一起进入堡内，以皇帝的名

义念了'胡特巴'[19],然后回到军中。

"捷报送到皇帝那里时,米尔·法赫尔·乌丁带着阿卜达尔的家属和未遭抢掠的20万卢比也来到了。哈比布·吉格(Habib Chak)和哈默德·吉格(Ahmad Chak)的妇孺也被扎法尔·汗俘获。他们是在艾迪加特·汗时代因动乱而从克尔米尔逃往图伯特的。那时,阿卜达尔曾派他们去克什米尔制造混乱,以动摇皇室军队,哈比布·吉格曾在阿克巴大帝的克什米尔总督米尔扎·阿里·贝格治理克什米尔时期逃往图伯特人那里避难,此时也要求保护,并来到扎法尔·汗身边。"

将斯卡杜交给穆拉特·汗(1643) "扎法尔·汗担心大雪封山,道路不通,又担心阿卜达尔安插在克什米尔的人制造麻烦,便将图伯特暂时交给了阿卜达尔的代理人穆罕默德·穆拉特(Muhammad Murad),自己率军返回。他没有整顿王国的事务,也没有调查阿卜达尔的财富。当皇帝得知回师的消息后,便命令扎法尔·汗说,虽然国家已经征服,堡垒已经攻克,该国的统治者和士兵已经臣服,但不加整顿便立即返回,并且在阿卜达尔的忠诚尚未可信之时便把国家交给他,是缺乏远见和理智的。

"图伯特有两条道路:一条经过格尔泽,另一条便是扎法尔·汗来往的拉尔道[20]。尽管经格尔泽的旅程比经拉尔要多4站,而且有许多高山和狭窄的隘口,只能容一个人行走,但没有那么寒冷,也没有那么多雪。因此,经此路可以更快地抵达图伯特。拉尔这条路虽然离图伯特较近,但因有大量冰雪覆盖,路途十分艰难。有一座高山[21]完全为冰雪覆盖,并有水流出,旅客很难通过。有几站路因为平坦而比较好走,但距克什米尔30柯斯[22]处有一山谷,其险无比。其高度与皮尔潘贾尔山一样,骑马是很难通行的。这两条路上都得不到给养。扎法尔·汗及其伙伴带了大批给养,足够他们用到返回克什米尔。

“图伯特有21个地区和37座堡垒。因为山多，平地很小，农业很少，作物以大麦、小麦、水稻[23]居多。虽然这一国度没有管理，但对其收支已完全清楚，全年的收入不超过10万卢比。

“这一地区有一条产金矿的河流，每年都可承包出去而获得2000托拉[24]黄金。因为民风诚实，每托拉金子只卖7卢比。水果有杏、大桃、甜瓜、葡萄，甜而多汁，味道极佳。这里的苹果里外都是红的。桑椹、黄瓜、杏、大桃、甜瓜和葡萄产于同一季节。”

斯卡杜王公阿达姆·汗(Adam Khan,1635—1660)代理人米尔扎·汗(Mirza Khan,至1665) 这一时期的情况，因为斯卡杜的内战和外来的入侵而十分复杂。关于这些入侵，没有系统的历史。《希格尔志》中不连贯地用诗体方式提到了这些事件。其概要我们将在下面介绍。简而言之，事件的脉络是这样的：阿卜达尔·汗被关押后，皇室军队的长官将斯卡杜政权暂时交给了穆拉特·汗，但德里帝国又将它交给了阿达姆·汗，但阿达姆·汗自己没有去斯卡杜，而是将格尔德赫夏的米尔扎·汗作为自己的副手派往斯卡杜。他代表阿达姆·汗治理了大约10年，然后就打算独立。

斯卡杜王公穆拉特·汗[沙·穆拉特(Shah Murad)1660—1680] 这时候，穆拉特·汗因败于伊玛目·古力·汗而来到德里。阿达姆·汗主他作了自己的女婿，并承认他为自己的继承人。在皇帝支持下，阿达姆·汗从米尔扎·汗手中收回了斯卡杜，将穆拉特·汗作为自己的副手派往斯卡杜。阿达姆·汗在世时，穆拉特·汗一直以阿达姆·汗的名义统治那里，后来，他自己称王，以沙·穆拉特之名著称。

《希格尔志》以诗体方式提到了希格尔王公伊玛目·古力·汗，斯卡杜诸王公沙·穆拉特、谢尔·沙(Sher Shah)、阿里·沙(Ali shan)、哈伯罗诸王公拉希姆·汗(Rahim Khan)、哈迪姆·汗

(Hatim Khan)、巴布尔(Babar)、雅谷布(Yaqub)等人的丰功伟绩。《希格尔志》大约是伊玛目·古力·汗时代的著作。我所得到的本子写于希吉莱历1166年。我努力从中撷取了写在这里的事件。遗憾的是,我得到的那个本子缺了几页。因此,无法弄清作者的名字和著述的经过,本子中间也有缺页,叙述无法连贯,不过我还是把人物和事件简要描述出来了。

穆拉特·汗从扎法尔·汗手中得到了斯卡杜政权,但他并不以此为满足,便向希格尔发动进攻。那里的王公是伊玛目·古力·汗。《希格尔志》中是这样开始叙述的:

穆拉特·汗进攻希格尔,失败后逃往隆多 “天亮了,沙·穆拉特和大臣、贵族及军队一起渡过印度河,向希格尔进发。阿米尔·艾哈默德和米尔扎·汗和他在一起。他刚要踏上希格尔的国土时,探马来报:伊玛目·古力·汗正旋风般开来和你作战,希格尔著名的勇士全都和他在一起。他们渴望着喝你的血。如果你还打算要自己的性命,那就赶快想一个和解的办法,否则你是无法活着脱逃的。这一消息使沙·穆拉特的军队产生了极大的恐慌,人们开始逃跑。这使希格尔人勇气倍增,决心活捉沙·穆拉特。但伊玛目·古力·汗对自己的军官们说:‘沙·穆拉特姨父有如我父亲一样,我无论如何也不想使他受辱。告诉他,让他离开我的国家,到隆多的森林中去。虽然那个国家现在也是我们的,但我们以真主的名义把那个国家给他。如果他想打仗,那就到战场上来’!

“沙·穆拉特得到这一消息后,就带着性命从希格尔逃跑了。逃走的时候,他把伊玛目·古力·汗的祖父——已故的哈桑·汗(Hasan Khan)王公的财富,如马匹、剑、马鞍、金银及其他物品席卷一空。然后狼狈地到了隆多。

“伊玛目·古力·汗得知这一抢劫的情况,并且了解到久经战阵的将领们打算追赶并捉拿沙·穆拉特时,便大度地说,世界不

常在，对世俗的追求使人远离真主，我们以恩惠对待沙·穆拉特，但他却恩将仇报。让他去吧！不要和他作对了！"

希吉莱历11世纪时的隆多　沙·穆拉特在隆多住了下来。关于那个时代的隆多，《希格尔志》的作者作了很奇怪的描述："沙·穆拉特不得不和魔鬼一起生活，而不是和人在一起。这个国家像坟墓一样狭窄，连盾牌那么大一块供人走一走散散心的平地都没有。那里的居民像四条腿的动物一样没有智识，更谈不上道德文化，技艺的价值连草都不如。那里的人看上去像是人类，但却具有魔鬼的品性，身上的毛长得像是狗熊。毫不顾忌言行。沉缅于恶行和色欲，把这些当作自己生活的目的。像牛一样吃，像兔子一样睡。沙·穆拉特就在这样的国度里住了一两年，并从人们的那里聚敛财物。他早就用哈桑·汗的财物巩固了自己的地位。现在，地位进一步巩固，他便从斯德格出去印度，打算通过宫廷的关系要求对图伯特的权利。他将自己的兄弟阿里·沙留在隆多，让谢尔·沙留下当自己的代理人。他告辞沙·苏丹和伊玛目·古力等人后便启程了。他来到了沙·贾汉的宫廷。皇帝对他恩宠有加，在征求了萨阿杜拉(Sa'adullah Khan)首相的意见后决定，将阿达姆·汗的女儿纳格德胡达(Nakat Khuda)嫁给这个青年。这样，他们会和好如一，从而化解旧时的仇恨。于是，遵照皇帝的命令，结成了婚姻。夫妇相亲相爱，十分美满。"这时，德里帝国将斯卡杜政权交给了阿达姆·汗，阿达姆·汗任命格尔德赫夏的米尔扎·汗作为自己的代理人，驻守斯卡杜。

米尔扎·汗的背叛和穆拉特·汗成为王储　上文提到的米尔扎·汗以阿达姆·汗的代理人的身份在斯卡杜成功而顺利地统治了10年。后来他和阿达姆·汗的大臣发生的对立，他杀死了大臣，背叛了阿达姆·汗而宣布独立，并封闭了通往克什米尔的道

路。扎法尔·汗来过,但遭到了失败。阿达姆·汗知道这一情况以后,便召来穆拉特·汗,对他说,孩子,我的青年时代已经逝去,老迈已经来临,但我的花园里没有开出像你这样的花朵。现在,你就是我的儿子,我活着,你就为我效劳。我让你作我的王储和继承人,把我的国家和财产交给你。我只希望,在我活着的时候,不要越出我的命令。

阿达姆·汗进攻斯卡杜及征服克尔布且堡 《希格尔志》写到:"于是,阿达姆·汗奉皇帝之命,率领军队,带着女婿和王储穆拉特·汗从克什米尔出发,准备驱除米尔扎·汗。希格尔王公伊玛目·古力·汗也是阿达姆·汗的女婿,双方如同父子,在到达斯卡杜之前,阿达姆·汗送信给伊玛目·古力·汗说,为警告米尔扎·汗,我已率领皇家军队来到了。这个混蛋违抗了我的命令,杀死我的人,只要我还有一口气,非毁了这个混蛋不可。但是,如果他对自己的过错表示悔改,诚心诚意地写下保证:我仍然是最卑贱的人,是您豢养的奴仆。我就饶恕他的罪过,让他继续干下去,让他继续占有我的斯卡杜王国。反之,如果他坚持背叛,我就坚决除掉他。你是我眼睛中的光明,我希望你立即带着你的常胜军队来和我会合,以便合力抓住这个混蛋,把政权夺过来交给你的姨父穆拉特·汗,让他治理从格尔德赫夏到隆多的地方。我已将他作为我的儿子,已封他为王储。不管时势好坏,他将是你的朋友和帮手。

伊玛目·古力·汗答复说,你就是我的主人。我认为忠于您就是我的职责。如果敌人拒不改悔,他就亲手毁了自己。狐狸从老虎的爪子下能逃到哪里去呢?他决不会有好下场的。我已多次劝诫他,何苦自寻死路呢?即使你有罗斯德姆[25]的力量也对付不了阿达姆·汗那样的猛虎。但是,我的劝告对他毫无作用,他对自己的倒行逆施毫无悔过之意,他心里没有表现出丝毫羞耻和懊悔。在他那里,我只看到了傲慢,别无其他。礼义廉耻已远远地逃离了

他。对于这样的敌人，你不要有丝毫犹豫和担心。我的国土和财富得自于您的恩惠。现在，驱逐您的敌人是我的义务。您毫不犹豫地来吧！到达这里时，您将看到我们已经作好一切准备为您效劳。我这方面，您就放心吧！

与此同时，伊玛目·古力·汗致书米尔扎·汗说，非常遗憾，你不认识自己主人的尊严，搬起石头砸自己的脚。我对你的劝告，你都觉得逆耳。现在你自己该明白过来了，我所说的是为了你好还是为了你坏。我有权利为你服务。所以，我要履行我的义务：阿达姆·汗和穆拉特·汗向印度皇帝告了你的状，按照皇上的命令，他们已来到这里，准备处死你，要从他们的手下逃生是办不到的。现在再不能像以前那样胡作非为了。应该用心考虑一下现实的情况。我希望你能摆脱这一痛苦。他们肯定会使你遭受损失，支持你的人一个也活不了，你想要命的话，就把堡垒交给我，上斯卡杜河对面去，我已尽了我的友谊的职责，你自己的好坏，你自己最清楚。

米尔扎·汗听了这明明白白的话，愚昧的鬼离开了他的头脑。他吓得魂飞魄散，再三向伊玛目·古力·汗求情，他说，我从未想到会有这样的祸事降临到我的头上。请宽恕我的过错！救救我！使我免遭毁灭。我曾经是你的朋友，现在千万别把我交给敌人，他们会将我剥皮揎草。我在这里的敌人尤多，你大发慈悲，快到斯卡杜来，我把堡垒和国家全都交给你，然后随你处置。

第二天，有一人紧张地来到米尔扎·汗那里，报告说，阿达姆·汗已经带着军队到了。一听到这个消息，他顿时吓得魂飞魄散，马上派专使去见伊玛目·古力·汗，说道，阿达姆·汗已经到了斯卡杜，我的手脚已经冰凉。如果你在这个困难的时刻帮我一把，那还好办。否则我就完了。现在我不能在你的面前摆架子了，我要脱离这个国家和财富。"

"听到这一消息，伊玛目·古力·汗便率领自己的军队浩浩

荡荡开向斯卡杜，他一渡过印度河，米尔扎·汗就松了口气。伊玛目·古力·汗派人告诉米尔扎·汗，你别担心，我派自己的人到你身边去保卫堡垒，如果发生了什么乱子，可以立即处理，我已来到斯卡杜，我会从你的敌人手里把你解救下来的。

这一谋略使克尔布且堡不战而得。安排了堡垒的事务以后，伊玛目·古力·汗便出发去见阿达姆·汗。阿达姆·汗知道后，便把自己的马连同金饰的马鞍送来给他使用。当来到跟前时，他看到一支大军和伊玛目·古力·汗在一起。

伊玛目·古力·汗的军队是这样排列的：基里斯（Kiris）的艾米尔灰戴甲骑在马上，犹如猛虎一般；在他的身后，哈迪姆·汗骑着战马，像雄狮一样威武；在他身后，是希格尔的勇士和无数的军队。一见这支大军，阿达姆·汗喜不自胜。伊玛目·古力·汗来到面前，两人下了马，互相拥抱。然后大事庆祝。"

"次日，阿达姆·汗把伊玛目·古力·汗叫到身边，对他说：我心中非常不安，我把心里的秘密告诉你，你给我出出主意，该怎么做才好。除了你，没有一个人是向着我的。你姨父穆拉特·汗不过是出于需要才表面上向着我，内心是反对我的。他怎么会爱我呢？如果我得不到堡垒，我就完了。他在沙·贾汉面前告过我的状，一心反对我。但是，靠着宗教圣人的祈祷和真主的庇佑，我战胜了敌人，他们卑躬屈膝地成了我的奴隶。如果我未能赢得这次战争，你姨父就会像蛇一样咬我，制造动乱，我就会受到污辱。现在只有你才能解决这个难题。"

"这个像猛虎一般的男子汉回答说：您心里不要担心，我会安排好一切，重振您的威名。我只是请求给米尔扎·汗一条生路，他想去哪里，就让他去那里，让他像狐狸一样找个洞躲起来度日。以前，每逢我从您那里返回自己的国土，他都在路上侍奉我。因此，我为他在我手里受到虐待感到羞愧。如果您同意这一点，我就把堡垒交给我的姨父。请您命令他真心诚意地作我的朋友和帮手，

让他对着《古兰经》起誓，让我可以放心。

阿达姆·汗说，我很欣赏你的计策，把你姨父叫来，看在你的面子上，我把堡垒和国家都交给他，并关照他真诚地对待你。照你说的，我把米尔扎·汗放了。不然他休想活命。穆拉特·汗来了。阿达姆·汗对他说，哎，我的眼睛的光明，伊玛目·古力·汗就和我的儿子一样。我按照他说的，把堡垒交给你。不管什么事情，你都应该忠于他，你要手捧《古兰经》起誓，永远不和他为敌。如果你不听他的，我会生气的。沙·穆拉特回答说，无须您这样吩咐，伊玛目·古力·汗是我眼睛的光明，我和您之间的亲密关系使我和他更加亲密。哪有这样自己弄瞎自己眼睛的傻瓜呢？阿达姆·汗说，嘴上说的不可信，手捧《古兰经》说吧！于是，穆拉特·汗手捧《古兰经》起誓说，如果我伤害伊玛目·古力·汗，就让真主要我的命。

说完这一番话，伊玛目·古力·汗就告辞了。他来到米尔扎·汗那里，对他说，我把你从老虎的爪子里解救出来了。现在下山吧，我送你去希格尔，永远款待你。米尔扎·汗同意了，走出了克尔布且堡，带着自己的财富到希格尔去了。他在那里住了一段时间，后来又去了哈伯罗，在哈伯罗的统治者那里避难。”

穆拉特·汗作为阿达姆·汗的代理人接收克尔布且堡 “第二天，伊玛目·古力·汗给阿达姆·汗送信说，请进驻克尔布且堡吧！敌人已从家里清除干净，他们已离开这个国家。阿达姆·汗回答说：你所做的，是罗斯德姆也办不到的。但是，按照印度皇帝的命令，阿里姆·贝格（Alim Beg）和穆罕默德·沙菲厄（Mohammad Shafi）和我一起来了，最好把堡垒交给他们，使他们在宫廷里也得到荣耀。伊玛目·古力·汗明白了他的意图，把堡垒交给了阿里姆·贝格和穆罕默德·汗又交给了穆拉特·汗，并对他说：孩子，不要越出我的命令，我已让你作我的代理人，不要使我的朋友

痛苦，不要砍掉我的花园中的树木，真主保佑，只要我还活着，不要为你自己着想，一切都是我的。什么时候我的眼睛闭上了，你再当这个国家的统治者。

"接着，他们向堡垒出发。阿达姆·汗坐上宝座，也为伊玛目·古力·汗在堡垒里安排了地方。一连庆祝了数天。然后，阿达姆·汗对阿里姆·贝格说，托印度皇帝的福，我的目的达到了。现在，久留于此已无用处。他回答说，毫无疑问，军队应该回去了。于是，阿达姆·汗返回克什米尔，再去谒见沙·贾汉，向他禀报胜利的情况。皇上赐予他袍服，希格尔王公也获得了曼萨卜。[26]然后，他又回到克什米尔，像过去一样住在那里。"

《印度斯坦史》所载的阿达姆·汗的图伯特之役 在《印度斯坦史》中，扎加乌拉于沙·贾汉在位第二十五年即希吉莱历1061年(公历1651年)的事件中简要记述了上述事件："太阳历七月十二日，阿达姆·汗、古拉姆·纳比(Ghulam Nabi)、他的侄子穆罕默德·穆拉特，以及阿达姆·汗和古拉姆·纳比的保护人萨利姆·贝格·喀什噶里(Salim Beg Kashighari)的儿子阿里姆·贝格(Alim Beg)和纳衣姆·贝格(Naeem Beg)等人和克什米尔的一班地主被派往图伯特，以警告已经背叛了的米尔扎·汗·图伯迪，并征服斯卡杜堡，占领已经脱离由皇帝奴仆管辖的图伯特。太阳历八月二十七日，这个国家交给了阿达姆·汗及其兄弟们，让他们在那里建国居住，那里的岁入为800万达姆。"[27]

我们再来看一看《希格尔志》记述的此后发生的事件："阿达姆·汗到克什米尔去了，皇帝的军队也回去了，穆拉特·汗担起了治理国家的责任。但他对阿达姆·汗极其恭顺，没有阿达姆·汗命令决不自作主张，一有他的命令，便立即执行，毫不拖延。"这时，米尔扎·汗回到格尔德赫夏，开始统治自己的地方，并开始和穆拉特·汗的敌人策划阴谋，因此，穆拉特·汗决心惩处他，其详

情如下：

穆拉特·汗不喜欢格尔德赫夏的头人，因为他给自己添了麻烦。穆拉特·汗给阿达姆·汗写信说，格尔德赫夏的米尔扎和我们的仇敌们互相勾结，狼狈为奸，如蒙允许，我就安排摧毁他们。得知这一情况后，阿达姆·汗心怀忧虑。他给穆拉特·汗回信说，伊玛目·古力·汗已经当了你的顾问，他认为怎样合适，就按他说的去做。把敌人摧垮，不应让伊玛目·古力·汗有抱怨的机会，因为他永远是你的朋友和臂助。穆拉特·汗收到这封信后，心中深感惭愧，怎么不和伊玛目·古力·汗商议就干出这样的事情来了呢？他把阿达姆·汗的意思通知了伊玛目·古力·汗，并为自己的过错致歉。他请求说，你来一趟登莫萨[28]，我将亲自向你道歉，并就行动进行口头协商。

伊玛目·古力·汗收到信后，非常生气。他召集大臣和贵族，对他们说，穆拉特·汗要我们援助他出兵格尔德赫夏，因为他从格尔德赫夏碰到了许多麻烦。你们仔细考虑一下各个方面，再回答我，这对我们国家将会有什么后果？众人异口同声说：你姨父的情况我们全都清楚，我们认为，我们从他那里除了损害和麻烦外，什么也得不到，最好是回避他，什么时候也不应该轻视敌人。您不听我们的意见，让他坐上斯卡杜的宝座，我们对此非常遗憾。现在请不要使我们再受新的打击。王公回答说：以德报怨，全世界都会赞扬。此外，我们已经怜悯过他一次了，现在分道杨镳是不妥的。作好进攻格尔德赫夏边境的准备吧！今天登莫萨有约会，在那里和穆拉特·汗再商量。于是，希格尔和斯卡杜的王公在登莫萨会了面。互赠礼物之后，穆拉特·汗致歉说：我是你扶助起来的，你应该考虑援助我。在图伯特，除你之外，我再无朋友了。如果你助我一臂之力，我们几天之内就可打垮敌人，伊玛目·古力·汗回答说：你放心吧！只要我的生命和躯体在一起，我就是你的朋友和帮手。

（他们）决定，斯卡杜和希格尔的联军向格尔德赫夏进攻。这个国家的土地像西拉德桥[29]一样窄，贫困不堪，人们吝啬、短视，德尔维希[30]连一块面饼都得不到。到处都是石头，见不到土地，村落位于山腰。克尔门位于两山之间，河水在中间日夜流过。

穆拉特·汗进攻格尔德赫夏　斯卡杜和希格尔的勇士们进入这块土地，到达伯尔戈达。米尔扎·汗之子阿里·汗据守伯尔戈达堡迎战。但勇士们发挥了自己的力量和计谋，一举攻克了堡垒，关押了阿里·汗，他们又从这里到达图尔迪，并攻克了图尔迪(Tolti)堡。后来，他们在克尔门扎下了营盘。在这里，米尔扎·汗亲自据守堡垒，堡垒建造在高而险峻的山峰上，高耸的堡垒简直把山峰和天连结起来了。米尔扎像天使一样据守在内。图伯特的青年们攻打了两天两夜。但是，这座石头山上，他们连一块手指甲可以抠住的地方都没有找到，无法上去。看到这种情况，穆拉特·汗召集军队说，靠蛮力是攻不破这座堡垒的，应该用计谋来攻克它。计策就是忍耐。

于是，把军官们派往各处，命令他们搜罗财物。军队竭尽全力进行抢掠，把各种物品送到王公这里。他们集中了大量的粮食，让敌人一看就吓破了胆。这样，集中了大量粮食和物资之后，图伯特的军队在克尔门驻扎了四个月之久，将堡垒围困得水泄不通。最后，敌人受不了了。他派出使者来到王公们面前，说道：如果允许我到我想去的地方，我就从堡垒里下来。斯卡杜和希格尔的王公同意了这个条件，答应他可以去任何地方。

按照这一协议，米尔扎·汗献出了格尔德赫夏，带着礼物出了堡垒。穆拉特·汗和米尔扎·古力·汗出了帐蓬，双方会见。米尔扎·法向他们请罪，并说：饶恕我的罪过吧！我永远感恩载德，斯卡杜和希格尔的王公回答说：你想去哪里，道路都是敞开的，你可以放心前去。米尔扎·汗十分高兴，带着自己的亲友向图伯特

城(拉达克)去了。穆拉特·汗和伊玛目·古力·汗竖起了胜利的旗帜。

把格尔德赫夏赐予谢尔·汗 伊玛目·古力·汗劝告穆拉特·汗说,你一个人治理不了这么大的国家,最好把征肥的格尔德赫夏交给你兄弟谢尔·汗。穆拉特·汗接受了这一提议,让谢尔·汗坐上了格尔德赫夏的宝座。然后便从格尔德赫夏班师回朝了。

阿里·汗逃往哈伯罗 晚上得到消息,阿里·汗越狱向哈伯罗方向逃去。穆拉特·汗说,我的宝剑不会放过他,我要灭掉哈伯罗,让敌人遭受惩罚。

哈伯罗之役 一征服格尔德赫夏,穆拉特·汗就开始打哈伯罗的主意,他和伊玛目·古力·汗商议,后者说:我和你在一起,两支军队来到克尔戈(Kharku),立即拿下那里的堡垒。从这里向前挺进,扑向哈尔代(Halde)[31],摧毁了那里的堡垒。接着到了萨尔法克尔(Sarfa-Khar),将其摧毁。每处都缴获了无数物资。

哈伯罗王公拉希姆·汗的首府是图尔塞克尔。他们给他写信说,你为什么违抗我的命令?你不知道我们宝剑的厉害吗?你引以为豪的那些堡垒,我们的军队一举即可摧毁。你已经看到,我们用剑征服了格尔德赫夏,消灭了敌人,你也将像他们一样被消灭。

拉希姆·汗回答说:你为什么进攻我们的国土?你们为什么不当人,要当魔鬼?你们很清楚,我们并不是你们的臣下,对我们来说,向别人低头还不如去死。除了和你们较量,我们别无事情可做。你们要敢,就来吧!但你们要记住,在我们的宝剑面前,你们除了像狐狸一样逃跑之外,别无办法,如果你们遇到麻烦,那决不是我们造成的,而是你们自己造成的。

穆拉特·汗读了这封信后,考虑其成败利弊,不禁犹豫起来。

他向大臣和头人们征求意见。他们回答说,图尔塞克尔高达天际,靠攻打是打不破的,也无法从背后征服它。只有将它围困起来,在周围进行抢掠,籍以度日。等堡垒里没有粮食了,老虎的心也会变得像猫一样。

这条妙计被采纳了。围困持续了三个月之久。这一期间打了两三次仗,但不分胜负。当粮食一旦告罄,敌人就低头了。他们派了使者来到王公这里,说道:宽恕我的罪过吧!我把堡垒交给你们,只要你们答应我们不会受到虐待就行。穆拉特·汗回答说,我接受你的条件。我若违背诺言,就不是穆斯林。拉希姆·汗从使者那里听到这一口信,十分高兴,离开堡垒来向穆拉特·汗问候,把米尔扎·汗也带来了。他倒在穆拉特·汗脚下。穆拉特·汗朝真主的宫廷磕头致谢,赞扬了自己勇敢的军队。并让他们进入堡垒,使敌人无法加害于他们。占领了这个国家之后,穆拉特·汗便凯旋而归,回到斯卡杜。

穆拉特·汗向阿达姆·汗报捷,同时把米尔扎·汗也送了去,请他决定其生死。阿达姆·汗把米尔扎·汗送到印度,送进沙·贾汉的监狱。穆拉特·汗因为世俗的贪婪而不讲信用,他毫不犹豫地违背了自己的誓言,把拉希姆·汗关押起来。

穆拉特·汗进攻克尔布(Kharbu) 取得了以上胜利之后,穆拉特·汗信心倍增,继续寻找战机。过了一些日子,他又召集军官们计议。他说:波里格已在我们的影响之下,那里的人们和我们同心同德。但克尔布地区还在敌人占领之下,应该使那里摆脱敌人的控制。头人们回答说:从拉达克的拉哈钦(Lahachan/Lhachan)那里夺取克尔布对我们来说不算什么大事。和伊玛目·古力·汗商议一下吧!他的援助是必要的。于是向伊玛目·古力·汗请求援兵。他派艾米尔·汗率领军队前往。两支军队都到了克尔布边境,包围了堡垒。消息传到拉达克,便派出军队前往迎战。克尔布

发生一场血战。最后，拉达克军队逃离战场向堡垒奔走。斯卡杜军队挡住了去路，俘虏了900名士兵。敌兵很多，其中900人被俘，约50人逃跑了。其余的人全部战死。穆拉特·汗在克尔布堡上升起了胜利的旗帜。

逃跑的50人把战败的消息带到了拉达克，人们对这次失败十分遗憾，想方设法想把战俘要回来。最后决定，穆拉特·汗的妹妹和她的儿子现在关押在我们这里，把他们放了，送还给穆拉特·汗，把拉达克战俘要回来。穆拉特·汗同意了这种交换。于是，雅谷布和巴布 尔同母亲一起回到了他的身边。他也把900名拉达克俘虏放了。然后，穆拉特·汗返回了斯卡杜。

征服克尔布以后，穆拉特·汗把哈示代和哈伯罗两块地方交给了自己的外甥巴布尔和雅谷布，因为这本是他们古老的遗产。哈桑·汗和拉希姆·汗是两兄弟。哈桑·汗死后，拉希姆·汗强行占有那里，把哈桑·汗的儿子雅谷布和巴布尔赶到了大西藏（拉达克），关押在拉达克那里。他们获得了自己父亲的遗产，非常高兴，穆拉特·汗也十分满意，对敌人也放心了。

穆拉特·汗进攻萨兰格克农（Salang Khar） 据普遍的传说，把巴布尔和雅谷布安置在图日塞克尔之后，沙·穆拉特·汗又进攻哈迪姆·汗，征服了直到克尔戈的地方。现在，哈迪姆·汗已毫无希望了。因此，希格尔王公伊玛目·古力·汗从中斡旋，沙·穆拉特便放弃了继续前进的打算，但把戈姻奈斯（Kommes）从萨兰格克尔划出来，合并到基里斯。基里斯和巴尔迦尔（Balghar）之间名叫蓬纳格（Phong Naq）的干旱的岩石坡被定为格里斯和萨兰格克尔的界限。沙·穆拉特把其余征服的村庄交还给了哈迪姆·汗。这一安排一直维持至今。

阿达姆·汗之死 这时，从克什米尔传来消息：阿达姆·汗已

经归去了。人们十分悲痛,伊玛目·古力·汗在希格尔接到要他快去的通知,便立即赶到了斯卡杜,安慰穆拉特·汗。穆拉特·汗和伊玛目·古力·汗商议,他应该去印度斯坦还是应该等侍。伊玛目·古力·汗建议说:你应该立即觐见皇帝。于是,穆拉特·汗便准备去印度斯坦。若干天后,他便来到了沙·贾汉的宫廷。在这里,他深受尊敬,阿达姆·汗的职位也授予了他。返回时到了克什米尔,停留数天游览,然后返回斯卡杜。

穆拉特·汗之女与吉尔吉特王公哈比布·汗(Habib Khan)之子的婚姻 回到斯卡杜后,过了两三年平稳的日子。此间,穆拉特·汗把女儿嫁给了吉尔吉特王公哈比布·汗之子,从而和吉尔吉特建立了关系。他从那里获得不少财富,声望也大为提高。

吉尔吉特有两三年平安无事。后来,哈比布·汗的一个儿子背叛了自己的父亲,在国内造起反来。他派人去见雅辛(Yasin)王公沙·拉易斯(Shah Rais),表示说:我支持你,你来当这个国家的统治者!并帮助我吧!我决不违背你的命令。我父亲对我毫不重视,兄弟想要我的命,父亲和斯卡杜的穆拉特·汗联合一致,我阻止他,他就把我当作仇敌。这个头脑简单的老家伙根本不懂。穆拉特·汗最后会把我们都关起来的。请您帮帮我,让我摆脱仇敌的欺凌。

沙·拉易斯回答说:不要泄气,不要担心敌人,我愿意派出军队来援助你,他们会收拾你的仇敌的。

哈比布·汗得知这一情况后,吓得魂飞魄散。他给穆拉特·汗写道:不孝之子把事情搞糟了,他和我的仇敌勾结在一起,一致反对我。如果你的军队来晚了,我就完了。快救救你的花园,使它免遭秋风摧残。我盼望着你的军队。

穆拉特·汗闻讯后,便找伊玛目·古力·汗商议说:吉尔吉特出了乱子,仇敌和我的女婿过不去。如果我们的军队不去增援,整

个吉尔吉特国就会被敌人占领。伊玛目·古力·汗回答说:你放心,我一定为你效劳。把军队交给我,我立即动身,去阻止敌人的来路。

穆拉特·汗进攻吉尔吉特和征服努默尔堡 穆拉特·汗听了这番话,马上站起来吻了伊玛目·古力·汗的额头,并把全部军队和弟兄们都交给了他,伊玛目·古力·汗率军向吉尔吉特出发。道路非常狭窄,除了山和石头,见不到土地。吉尔吉特人还不开化,也不遵循伊斯兰教和正确的礼俗。他们会毫不迟疑地把过往旅客杀掉。他们杀死了无数的穆斯林。为了消灭这些异教徒,军队自斯卡杜出发了。

离开斯卡杜后,走了20天才进入哈比布 ·汗的国土。哈比布 ·汗出来迎接,并把伊玛目·古力·汗带入自己宫内,举行了盛大宴会。然后,便向努默尔(Nomal)进发。努默尔堡的头目一看这支队伍,大吃一惊,心想:我怎么对付得了这支军队。他的部下、儿子和朋友都聚集在他身边,说道:别担心!只要躯体里还有生命就打一仗。这一边也开始了进攻的准备,久经沙场的勇士们说,他们要像切瓜一样割掉敌人的头颅。那天发生了激战,战场上被血染红了。但敌人没有被打败,双方势均力敌。战争持续了四个月。双方损失惨重,但仍未决出胜负。最后,堡垒内发生了饥荒。守卫堡垒的军队只好认输。他派人给伊玛目·古力·汗送信说,请你饶恕我的过错吧!如果你发誓同意,我就上你这里来。

伊玛目·古力·汗给穆拉特·汗写信说:敌人有条件地接受投降,请把你的命令通知我们。穆拉特·汗回答说:可以向他发誓,以征服这个坏蛋。但条件是到我们面前来表示诚意。如果我不交还他的国家,我就不是穆斯林。

按照这一指示,伊玛目·古力·汗发了誓,把敌人掌握在自己手里。然后胜利班师。穆拉特·汗在路上迎接他,大事庆祝。后

来,穆拉特·汗把这个青年人关了起来。毫不顾及真主的教诲。伊玛目·古力·汗听了这一大罪过的消息,便对他姨父说:你给自己的信仰涂上了污点。如果你不悔改,就会受到真主的惩罚。穆拉特·汗对他的忠告充耳不闻,伊玛目·古力·汗生气地回希格尔去了。穆拉特·汗违背了自己的全部誓言。因此,人们对他十分不满。

穆拉特·汗的女婿被杀及其第二次讨伐吉尔吉特 此后,又平静地过了两三年。后来,又从吉尔吉特传来消息,穆拉特·汗的女婿被杀了。一个名叫厄基·汗(Aki Khan)的异教徒用剑割下了这个青年人的头颅。哈比布·汗也死了,全国大乱。这一消息使穆拉特·汗十分忧虑。他向各位头人和艾米尔征求意见,现在该怎么办才好,勇敢的人们一致认为,应该讨伐敌人,而且不应有丝毫迟疑。此外,还应取得伊玛目·古力·汗的帮助。

穆拉特·汗很欣赏这一主意,向伊玛目·古力·汗请求帮助。他回答说:我把军队给你派来,他们足够对付敌人。此前,我因为帮助你而吃了许多苦,今后不要再麻烦我这个穷人了。

穆拉特·汗得到这封信后,日夜不安。人们劝告说:你没有信守诺言,你向人发了誓,后来又把那个青年关押起来。这伤害了伊玛目·古力·汗,使联盟出现裂痕。听了这些,他深感羞愧,但仍然准备亲自出征。

他带着艾米尔·汗、谢尔·汗和其他勇士,率领大军向吉尔吉特边境出发。他尚未抵达,厄基·汗就离开了自己的国家,像狐狸一样守在洞里,阻塞了道路。他在山洞里自由自在地住了一个月。最后,图伯特的勇士们来到了洞口,阻塞了出路,并点起火来。洞里热不可耐,厄基·汗只好向勇士们请求(投降)。他们把火拨开了,抓住了这个倒霉的人。把他献给了穆拉特·汗。穆拉特·汗为这一胜利非常高兴。

穆拉特·汗从自己的人中选出一人作为代理人，安置在那里，自己回斯卡杜去了。

吉尔吉特又传来消息，布达（Botah）发动了叛乱，吉里斯·汗（Chalis Khan）和赫尔德姆（Hartam）结成了同盟，一致打算和穆拉特·汗开战。穆拉特·汗听到这一情况后，又给希格尔派去信徒，说道：吉尔吉特又要失去了，可怜一下你的姨父吧！使他免受这种污辱。伊玛目·古力·汗回答说：我现在已经没有爬高加索山的力量了。另外，喀什噶尔王的妹妹来到了我这里，她还带着一支庞大的商队。她打算尽快回去。喀什噶尔王也给我来了命令，让我尽快送他们走。因此，我把艾米尔·汗和军队给你派去，他们会收拾你的仇敌的。

听了这一回答，穆拉特·汗心里十分不快。他回信说：如果我犯了什么过错，就请你原谅我。我不需要艾米尔·汗，我希望您亲自前来。如果把全部军队派来，就无须麻烦你了。

一听这话，伊玛目·古力·汗非常生气。他说：穆拉特·汗哪有需要等待我的事情。他一贯不守信用。对他来说，发誓就像吃糖一样。谁不害怕真主，就应该提防着他。我和他已经没有什么友情了。我再也不想提到他的名字。

穆拉特·汗听了这一回答，心中不胜惭愧。但他已经下了决心，便带着军队向吉尔吉特边境出发。当他抵达那里时，吉里斯·汗和布达·汗已经准备逃窜。因为害怕穆拉特·汗，他们在艾兹德瓦尔（Azdavar）停留了几天就从哪里逃走了。清除了这个国家的坏人以后，穆拉特·汗就准备回师。几天就到了斯卡杜。

他回去之后，布达又发动进攻，占领了吉尔吉特。

穆拉特·汗对伊玛目·古力·汗的威胁及伊玛目·古力·汗的回答 穆拉特·汗从吉尔吉特一回来，就给希格尔派去信使，说道：你为什么不理采我的命令？你不害怕我的大军吗？你心里就

不害怕我的嗜血的宝剑？如果你热爱你的生命和国家，就把全部岁入送到我的面前，派人来为我服役，你某处的边界就是我的边界，如果对此有所侵犯，必须由你承担罪责。我们什么时候需要你，你必须立即前来。违反我的命令，对你来说没有好处。因为你逃不过我的宝剑。你立即到斯卡杜宫廷里来！以求得我的怜悯和恩惠，你如果同意这些条件，我准备派人去赐给你的服装。如果有一项条件不同意，那也没有你的好处。我非来摧毁你的国家、把你的朋友全部关进监狱不可。你知道，哈伯罗和波里格都服从我，吉尔吉特和隆多就是我自己的国家。无论是国王还是乞丐，都要向我低头。你已经看到了，我们是如何到达吉尔吉特，并击溃了敌人的。如果你也背叛我们，你除了痛苦之外，从我们这里什么也得不到。

伊玛目·古力·汗读了这封信后，气得大发雷霆。他回答说：你为什么变得如此没有礼貌？你不记得你过去的情况？那时候，你以地为床，以石为枕，你尝过大西藏的牢狱的滋味，你不能向真主礼拜，却只能向偶像磕头，我把你从囹圄中解救出来，你从我的宫廷得到俸禄。由于我，你才得到了这全部的荣耀。否则，你早在监狱里腐烂了。你应该认清你自己的地位，不应该和自己的主子说不合适的话。由于我的宝剑，你才获得了统治哈伯罗和波里格的权力。格尔德赫夏和隆多也是因为我的力量才被你占有。巴罗夏尔和吉尔吉特也是我用自己的剑征服后交给你的。现在，因为你已经征服了四方，对你来说，只剩下一个目标，就是向我发动进攻。善有善报，但是，看来你的本性已经被妖魔迷住了，竟然想对自己的亲人下毒手。你的剑对我来说毫不可怕。你也了解我的宝剑。如果你侵犯我的国土，那么，和我的勇士们作战将是你的羞耻。印度斯坦的贵族们都知道，我是沙·贾汉的人。在我的国土上，你没有任何力量向我开刀。我从来不是你的属下或投降者。我不像你，还从来没有在谁的面前屈膝哀求过。

穆拉特·汗读了这封信后，不禁羞愧难当。身边的人从他的脸上看到了他的心思，也十分忧愁。他们说：你看到了什么？竟然使你背信弃义，打算损害伊玛目·古力·汗。他为你忍受了极大的痛苦和劳累，为对付你的仇敌遭到了许多麻烦。不要把伊玛目·古力·汗看得和那些被你征服的人一样。他和印度皇帝沙·贾汉有直接的关系。你如果进攻他的国土，事情就会闹到沙·贾汉那里。这对你有百害而无一利。现在应该使用计谋克敌。穆拉特·汗问是什么计谋，人们回答说：如果你上克什米尔去，事情就妥了。我们可以到克什米尔省去说，伊玛目·古力·汗不参加我们的印度皇帝做的事情，他违抗皇帝的命令，已经成了叛逆，只要你对纳瓦卜[32]这么一说，敌人心里自然就会害怕起来，事情就办成了。否则，和他打仗将是重大的错误。

穆拉特·汗向克什米尔省督告伊玛目·古力·汗的状 当时的克什米尔省督是纳瓦布·赛夫·汗(Nwab Saif Khan)。穆拉特·汗把详情告诉了他，并说：伊玛目·古力·汗的父祖都服从于我。现在他因我而获得了荣耀，却反过来想和我打仗。

克什米尔省督给伊玛目·古力·汗写信：我们有一些事情要问你，你好好听着！穆拉特·汗来到我们这里，抱怨你没有随他去吉尔吉特。你不但不帮助他，反而在他的路上设置障碍。他是为了征讨一个敌人才去吉尔吉特的，他说，否则他和吉尔吉特并无芥蒂。另外，穆拉特·汗还说，你的祖辈一向服从穆拉特·汗，连你本人也在他宫廷里为他效劳，而现在你却违背了他的命令。为此，他要求获准教训你。我们这样回答他：你想让伊玛目·古力·汗贡奉的想法是不对的。因为他服从的是沙·贾夫，他给我们送来礼物。你不应期望向你贡奉礼物。当然，如果他对印度皇帝的效劳有所懈怠，那就是他的罪过。尽快回答我们的问题，切勿迟延。

伊玛目·古力·汗给纳瓦布送去了呈文。他写道：我的祖辈

从来没有臣服过穆拉特·汗，我国境之内的事情，与他有什么关系？我仅仅是因为亲戚关系和私人的友谊才和他这个家伙交往，他在我的扶助下才当了国王。否则，别人谁认得他？我把他和他的全家大小从图伯特的拘押下解救出来。由于我的力量，他才战胜了敌人。他一直依赖着我，向我请求增援。现在四方的动乱已经消除，这个不知天高地厚的家伙就想对我动手了。

我确实没有和他一起去吉尔吉特，因为他做的事情很坏。他向他的亲戚和朋友勒索了无数金银珠宝。如果吉尔吉特是服从印度皇帝的，那他为什么不把收取的东西贡献出来？如果他把这些财富贡献给印度皇帝，那末，我不跟他去吉尔吉特确是犯了罪。但他把所有到手的财富都私吞了。现在，罪犯出于自私的目的，又想把事情引向印度皇帝。

纳瓦布了解了事情真相后，便把穆拉特·汗召来，对他说：你为什么对我说谎？为什么要侵入别人的家园？你从吉尔吉特给印度皇帝带来贡奉了吗？这里除了你的罪过，别无其他。你要向每个人显示你的统治力量，胡说八道一番？起誓吧：将来再也不要和伊玛目·古力·汗作对了！如果你损害了他一根毫毛或者对他不怀好意，我的宝剑决不留情。我要派出大军，把你的国家夷为平地。把你的堡垒仍在天上去。

穆拉特·汗十分害怕，便发誓说：我一定永远全心全意服从大人的命令。然后告辞了纳瓦布，回到斯卡杜。

纳瓦布再次给伊玛目·古力·汗写信说，我已经让你的姨父发了誓，保证不给你带来任何麻烦。如果他违反了这一誓言，就会受到惩罚。

穆拉特·汗逝世 穆拉特·汗回到自己的国家，便又恢复了老一套的做法，打算向伊玛目·古力·汗提出要求，交涉持续了数年之久，但真主的安排使他卧病不起，两三个月后便死了。

阿里·沙的叛变 穆拉特·汗临死时,按照世界的法则,把儿子们交给了阿里·沙。嘱咐他抚养孤儿们,等他们长大成人,再把政权交还他们。但狡诈的阿里·沙不执行这一命令,而是给谢尔·沙送去密信。信中说:你知道我们的情况吗?秋天来到我的花园,死亡的风吹倒了丝柏树。虽然他留下遗嘱,要我承担统治的职责,但我没有这样的勇气。我要给你戴上王冠。虽然你年龄比我小,但在智慧方面却是我的长者。穆罕默德·拉菲厄因为是你的女婿,所以早就成了你的奴隶。你快去!把堡垒交给那三个孩子,还是从他们手里把堡垒夺过来,悉听尊便。不管维护他们的权利还是侵吞他们的权利,你都获得了世俗的尊严与财富。在末日那一天,会有极大的困难。

谢尔·汗对阿里·沙的暗示心领神会,喜忧交加,竟使他惊呆了。脸上的笑容消失了。欲望使他嚎啕大哭,以至于双眼都哭干了。然后,他召集大臣们,把心里的秘密告诉他们,征求他们的意见。哈桑·古力(hasan Quli)和卡西姆(Qasim)等三四个老成干练的人来到他身边。谢尔·汗说了这一令人痛心的事件,他们也深为悲伤。等说完了悲哀的话后,又说出了充满美好的希望的秘密。他们从心底里表示祝愿:愿财富和王国永远不离开你,王位和好运气向着你,幸福的大门已经敞开。现在,你应该离开这像墓穴般狭窄的格尔德赫夏。当你进入斯卡杜时,我们祝愿你的酒杯永远不空。真主给了你这样富足的国家和伟大的城市,千万不要迟延,免得别人捷足先登。你占据了堡垒以后,必须优待众人,让谁也不反对你。等到大权在握,地位完全稳固以后,再严厉起来。穆罕默德·拉菲厄是你的女婿,希望他不会违抗你的命令。但是,如果他表现出违抗的意图,就得将他处死。拉齐·汗(Razi Khan)和道拉特·汗(Daulat Khan)年龄尚幼,不应对他们下手。

谢尔·汗以吊唁为名进攻斯卡杜 谢尔·汗从大臣们那里听到了这些主意,很受鼓励,忧虑一扫而空。他下令军队作好准备,第二天像秋风一样从格尔德赫夏向斯卡杜进发。到达斯卡杜边境时,他又担心起来,不知道情况将会如何,人们将会友好地对待他呢还是敌视他呢?就在这忧虑之间,已经来到了堡垒下面,堡垒里的大人小孩都出来,一个个放声大哭。看到这种情况,尽管谢尔·汗没有爱,只有敌意,也还是装出悲伤哭泣的样子。他带着这幅假相进了堡垒。他假装和善,用甜言蜜语成功地掩盖了自己的不良居心。他的善良的名声传遍全国,大家都开始颂扬他。他一看目的已经达到,便立即换了一幅面孔,开始了他的倒行逆施。他把穆罕默德·贝格(Mohammad Beg)等忠于已故穆拉特·汗的人关押起来。把许多人赶了出去。被驱逐的人只好到希格尔去避难。

谢尔·汗进攻希格尔 谢尔·汗堂而皇之地登上宝座以后,便追随其兄弟的行为,开始准备攻打希格尔。他把发过的誓言全都丢到了脑后,把宗教忘得精光。他从格尔德赫夏、波里格、哈伯罗、巴罗夏尔、吉尔吉特和克尔布征调了近1万大军,向斯卡杜集中。

另一方面,伊玛目·古力·汗也像狮子一样率领大军来了。他命令说,不要主动进攻这个倒霉鬼。谢尔·汗背弃了真主和使者,忘记了自己的誓言,发动了战争。对方的勇士们也上场交手。特别是哈桑·米尔(Hasan Mir)给斯卡杜人以沉重的打击。隆杜巴·德基(Lon - tu - pa - taqi)用人血染红了战场,戈达(Ghota)像砍瓜切菜一样斩断敌人的头颅,瓦图尔(Watol)、哈桑·夏米格·穆罕默德(Hasan Shamik Mohmmad)、卡西姆、米尔豪尔·马立克、纳格布、哈桑·穆罕默德、吉尔·巴格罗等人大杀大砍,杀得敌军心惊胆战。克尔克孜部落的奴隶格尔玛吉一击就打死了两个敌

人。法里洞、拉金、乔伯拉、谢尔·巴里格、巴特夏·古力、德尔姆达、杰姆·古力以及汗·巴哈杜尔像猛兽一样投人战场,谢姆夏特、福拉特和法尔哈特像砍草一样杀戮敌人。这一仗直杀得血流成河,希格尔的勇士们奋力杀败了斯卡杜的国队,谢尔·汗的军队像狐狸一样从希格尔的猛虎面前退却了。在追击者的宝剑面前,他们手忙脚乱,狼狈不堪。总之,这一万军队因为害怕希格尔王公而退了回去,但这次失败并未决定战争的胜负。

天晚了,夜幕笼罩大地。希格尔的勇士们从战场上回到休息的地方。次日太阳升起,又开始交战。斯卡杜的军队手持刀剑和吹管枪来了。为了挡住敌人的去路,希格尔勇士爬上山去,大肆抢掠山上的村庄。村里人又哭又叫,但无法抵抗。当军队从山上下来,不禁大为后悔,因为敌人已经跑掉了。面对敌人的这一战术。伊玛目·古力·汗大为丧气。勇士们安慰他:有什么可后悔的呢?我们再干!今天晚上一定杀他个血流成河。于是,当晚向斯卡杜军队发动了猛烈的攻击,积尸成山,但谢尔·汗仍然占了优势,继续向希格尔国内挺进。

伊玛目·古力·汗和谢尔·汗的关系越来越紧张了,伊玛目·古力·汗的谋士们便献计说,把阿米尔·汗派回基里斯去,他熟悉自己的国家,如果哈伯罗的头人带军队来了,阿米尔·汗就可以挡住他。王公很欣赏这一计谋,便派阿米尔·汗到基里斯去了。他占领了基里斯,挡住了敌人的道路。

阿米尔·汗击败巴布尔后回到基里斯 没有多久,巴布尔果然率领军队人出现在基里斯的边境,阿米尔·汗用剑和吹管松欢迎他,俘虏了120名敌人。巴布尔感到受了极大的污辱。他说:我不在守打败仗,但决不能把自己的能士们仍在敌人手里不管。大臣们劝他说:不必为俘虏们操心,还是光考虑你自己的生命安全吧!如果你不及时离开这里。弄不好你也成了阿米尔·汗的俘

虏。巴布尔给谢尔·汗写信说:我已受困于阿米尔·汗,他切断了我的全部军队。现欲战无力,欲逃无路。如果你遣军来援,也许还能得救。

谢尔·汗立即派出了援军。巴布尔打通了出路,退回本国。

这时,阿米尔·汗从希格尔得到消息,说谢尔·汗发动了进攻,占领了戈滕格,在那里扎下营盘。且看结局如何,阿米尔·汗离开了基里斯。当他来到希格尔边境时,看到戈腾格驻扎着无数军队,布满了所有的山麓。对阿米尔·汗来说,除了杀开一条血路,已别无办法。他置生死于度外,手持宝剑,从敌军中杀出一条道路,回到希格尔王公身边。

谢尔·汗不定期到有居民点的地方,便停留了两三天,在此期间,砍光了这个国家的树木,把草地变成了荒原。第四天,他率军扑向本比亚[33]。希格尔的勇士们得到这一消息后,便作好较量的准备。他们在路上截击了敌军,大杀一场,直到天黑,战场上才平静下来。夜里,谢尔·汗和身边的人计议:我军的境况很糟糕,白天黑夜都不得安宁。人们建议说:如果筑起堡垒,至少可以避免流血。最后战胜敌人。按照这一建议,谢尔·汗为本比亚堡奠了基。军队拆毁了居民点,在20天之内筑成了堡垒。希格尔人向伊玛目·古力·汗报告了这一情况,并说:如果堡垒筑成,再要把敌人赶出国土就困难了。他向人们解释,现在作战是不合时宜的,敌人人数很多,打仗除了流血,没有任何益处。眼下还是依赖真主,把自己的基础巩固好。等有了机会,我们再干。胜利最终将属于我们。敌人必将蒙受耻辱而撤退。

堡垒筑成后,斯卡杜军队大事庆祝,认为真主使他们战胜了这个国家。现在,敌人已不能构成危险,几天之内便可征服四方。谢尔·汗率领军队驻进了本比亚堡。希格尔的勇士们前来挑战。侯赛因·米尔、乔伯拉、巴特夏·古力、穆罕默德·侯赛因、巴哈杜尔·德基、格勒尔·汗、哈迪姆拼死奋战,戈达、格尔久、纳杰奥、瓦图

尔、哈桑、努尔·艾哈默德、拉希姆和哈尔比勇猛地杀向敌军，犹如猛虎扑向羊群。豪尔巴纳格布和痕杜尔巴也把敌人送到了另一个世界。古尔·马立克·纳尔巴掏出了敌人的心肝五脏，索加巴用箭和吹管枪射倒了敌人，萨尼巴的剑术大显身手。总之，勇士们大展神威，还堵住了敌人的退路。许多隆多人被俘，他们的头颅被割下。谢尔·汗得知自己的勇士被杀的情况，便撕破衣襟，下令复仇。军队重新集结。其中一个戴上头盔、穿上丝绸金甲，腰里佩上宝剑，挂上箭囊、手持硬弓，骑上追风快马，像狮子一样走在队伍前面。看来这支军队将摧毁希格尔。但他中了一弹，从马上栽了下来。这一切都发生在伊玛目·古力·汗眼前。弹丸像暴雨般落到敌人头上。敌军招架不住了，不得不向休息地撤退。谢尔·汗看到这一情况，便派伊玛目·古力去鼓舞军队的士气，稳住阵脚。他自己也拼力奋战，但希格尔的勇士们根本不让他站稳脚跟。他们高喊胜利的口号，带着俘虏离开战场，凯旋而归。

第二天，谢尔·汗从战场上抬走自己的战死者时，都嚎啕大哭。看到这种惨况，谢尔·汗也哭泣不止。人们说：和你在一起，我们没有见过这样的事情。这一仗把我们全军都毁了。这个民族丝毫不怕刀枪，他们每个人都力敌百人，他们的马简直像两头蛇一样。和他们交手，我们只能甘拜下风。我们怎么打得过他们呢？怎么救得自己的性命呢？听了这些，谢尔·汗十分丧气。担心自己也落到敌人手里。但是，为了激励士气，他表面上说：你们不应当害怕敌人的军队。有时这样，有时那样，有时成功，有时失利，这是世界的规则。时势不会永远向着某一个人。你们不要担心，下一仗我们一定要打掉敌人的头上的王冠。我这就安排集结军队，把敌人的白天变成黑夜。

谢尔·汗派出使节到国内各处征调军队。几天之内，生力军便来到了战场。谢尔·汗要他们和敌人决一死战，凡取得敌人首级者，一律给予重赏；临阵脱逃者，一律斩首。如果这一仗不能击

败敌人,我就得羞愧得低下头来。半夜时悄悄进入本比亚,敌人一来,就像砍瓜切菜一样把他们的头颅砍掉,为我们的勇士们报仇雪恨。

在支持希格尔王公当中,有一个把这消息报告了他:你的姨父有如此如此的计划,他在军队面前作了如此如此的讲话。伊玛目·古力·汗得知敌人的策略后,立即命令自己的军队连夜阻止敌人的道路。他派哈桑·米尔去隆多截击敌人,派德基和其他勇士们去本比亚。第二天早晨,双方军队发生激战。谢尔·汗的人大批被杀,全军处于下风。

斯卡杜人对伊玛目·古力·汗说:毫无疑问,你是强者,你的话无人能够反驳,你的意见是完全正确的。但有一个条件:除了你,我们不接受任何人的统治,我们不需要谢尔·汗,也不需要穆罕默德·拉菲厄。我们将忠于你,一个国不能有二君。王公接受了这个条件,于是他们便放心了。

现在,大家都聚集在加吉纳(Kajina/kajine),战争结束了。按照伊玛目·古力·汗的命令,东西都送到了斯卡杜。斯卡杜的伊玛目·古力向伊玛目·古力·汗王公通报了内部情况,并请求说:我们必须向达西格(Tasiq)要人,以便我们一致向背信弃义者的军队开战。于是给达西格送了信去。哈桑·米尔(Hasan Mir)和苏丹·汗(Sultan Khan)带着自己的军队来了。王公对苏丹·汗说:你来统治斯卡杜这个民族吧!你住在加吉纳,一切小心在意。苏丹·汗回答说:我对这个民族不抱什么希望。我遵照你的命令高兴地来了,请你再派一批人给我。于是,王公派便派索盖特(Soket)带一百人来到他那里。

一些人从斯卡杜给谢尔·汗报信说,你的兄弟伊玛目·古力同敌人勾结在一起了。从伯尔戈达把穆罕默德·拉菲厄带来了。以便在他的掩护下降服斯卡杜人。希格尔王公已率军队来帮助他。但斯卡杜人不愿意,大家都指望你,如果你来这里,我们就把

敌人消灭掉，把这些捣乱的人围起来杀掉。听到这一消息，谢尔·汗十分高兴。

谢尔·汗向雅谷布·汗(Yaqub shah)要求援兵。他派哈迪姆·汗亲率军前往。谢尔·汗从格尔德赫夏来到拉比亚，再从那里到了希格里。看到这个村子完无一人，他害怕起来，知道大事不好。当斯卡杜方向没有一人前来，他更惊慌了。

伊玛目·古力·夏得到消息，说谢尔·汗到了希格里，哈伯罗的哈迪姆·汗和他在一起。但他身边只有五百名士兵，而且缺乏装备。伊玛目·古力来到惊慌失措的伊玛目·古力·汗王公那里，安慰他说：姨父，别慌，我本来就希望敌人从正面来，以便消灭他们。是你自己的人把他叫来的。但他们自取灭亡。他们欲战无力，欲逃无路。除了坟墓，已无他们的躲藏之地。他们大约以为斯卡杜的人全都会在他们面前低头。否则，豺狗决然没有攻击老虎的胆量。

伊玛目·古力·汗听了这番话后，便向他表示感谢，并吩咐作好准备。伊玛目·古力·汗王公说：不必动用全部军队，一支部队就足以摧毁敌人。巴豪杜、苏丹·汗、哈桑·穆罕默德、斯德尔巴等勇士们带着自己的人纷纷请战，其中枪手不超过125人。当这支军队来到谢尔·汗据守的山头附近时，看到敌军不多。于是，斯卡杜的军队便从山上下来，躲在石头后面朝敌人放枪。然后，士兵们纷纷跃上战马，向敌人冲击，一个名叫格尔玛基的士兵被剑击中落马。敌兵的阵脚动摇了。在惊慌之中，许多敌人被打死了。

第二天战事继续。阿米尔·汗、哈桑·米尔、哈迪姆、伊玛目·古力、阿布尔·法塔赫、谢尔·迪尔、穆罕默德·巴豪杜、瓦图尔、古尔·桑吉、米拉豪尔·马立克、苏丹等全体勇士来到希格里参战。谢尔·汗就据守在那里。他们从早晨一直等到傍晚，希望敌人出来，但谢尔·汗一方没有一个出来交战。于是，斯卡杜人向敌人发出挑战：既然从格尔德赫夏来到我们国家，为什么不出来打

一仗？你们不知道我们的宝剑的厉害，死亡把你送到这里来了。否则，谢尔·汗这条狐狸哪里敢到斯卡杜的雄狮跟前来。听了这番讽刺挖苦的话，谢尔·汗命令自己的人出战，但谁也不肯动一步。

第三天情况依旧。谢尔·汗下令，凡不出战者，将亲自将其斩首。人们拿着枪聚集在山上。一部分下到山下。斯卡杜的军队看到敌人出来了，便立即冲了上去，不给敌人一点喘息的时间。敌人又逃回山上，斯卡杜的军队紧追而上。三个人被打死了。他们决议同时发动攻击，把敌人一个个消灭光，把反抗者关押起来，免得死灰复燃。这样便可一劳永逸了。但是，伊玛目·古力·汗和阿米尔·汗阻止他们这样做，说道：现在敌人在我们掌握之中，已经无路可逃，白流血是无益的。战事就此结束，人们便回去休息。

战场上的消息通过细作不时传回斯卡杜堡垒，不断失利的消息使堡垒里的人大为丧气。堡内缺乏粮食，敌人在外面团团包围，没有一条路可以出去和谢尔·汗会合。最后，卡西姆提议说：我们的主人已经被敌人包围了，又得不到我们的增援，我们最好从另一面同敌人开战，这样能鼓舞谢尔·汗，并使敌人胆寒。我们要派兵去加吉纳，以便和沙·苏丹作战。于是，军队从伯尔戈达堡派往加吉纳。沙·苏丹得知这一消息，便出堡迎战。勇士索盖特也一起出来了。他们和敌军开战，一举动摇了敌人的阵脚。他们像看见猎人的鹿一样从战场上逃跑了。三四人中弹丧生。卡西姆之子也参加了这场战斗，他奋力进攻，但毫无进展，他被苏丹·汗的勇士一枪击中，受了重伤，倒在地上。但敌人没有抛下他，把他抬走了。卡西姆看到儿子的惨况，眼睛里都要流出血来。伊玛目·古力·汗得知这一消息后，便派出了援军。沙·苏丹见到援军后，大为振奋，他回报说：我已经摧毁了敌人。伊玛目·古力·汗对此十分满意，夸奖了姨父一番。

谢尔·汗通知自己在隆多的兄弟阿里·沙说：哈伯罗的哈迪

姆·汗(Hatim Khan)带着自己的军队和希格尔的军队进入了格瓦尔多(Kwardo),敌人人数很多,我们的人少,要摆脱他们殊为困难,如果兄弟在这危急关头能助一臂之力,还有希望生还。否则,要从敌人手里逃生是不可能的。

阿里·沙一听这消息,不禁大怒,立即下令整军出战。军队集结起来,阿里·沙便向斯卡杜出发了。伊玛目·古力·汗得知阿里·沙已出兵来援助谢尔·汗,便派德尔迦巴率34名枪手前去阻挡阿里·沙的道路。又派阿里·努尔随后增援。当他们到达格苏拉[34]时,便看到了阿里·沙的军队。双方发生激战,隆多的许多人被打死。阿里·沙一看情况不妙,除了逃跑别无出路。他逃离格苏拉,准备经巴舒回去。但同行的人拦住了他,说:你兄弟正被敌人围困住了。你把兄弟仍给敌人,自己回去,这离道德未免太远了。此外,伊玛目·古力·汗一向以援助弱小者而闻名。谢尔·汗一看大事已去,便向伊玛目·古力·汗投降。伊玛目·古力·汗一定会饶恕他,给他庇护,双方就会和好。但谢尔·汗一定会与你为敌。其结果,你完了,你的国家也毁了。

阿里·沙接受了这个建议,他问自己的勇士们:我们必须到达斯卡杜以援助谢尔·汗,但敌人挡住了去路,有什么办法能到达斯卡杜呢?人们说:有一条山路,骑兵虽然过不去。但步兵可以通过。伊玛目·古力·汗的人不知道这条路。于是,阿里·沙就走这条路和谢尔·汗会合了。

伊玛目·古力·汗获悉此事后,不禁大费踌躇。他召集头人们计议,希格尔勇士们说:只要还有一口气,就要和敌人打到底。我们服从你的命令,决无反顾。你流汗,我们就愿意流血。希格尔王公听到这一回答,心中十分高兴。他大大犒赏了将士们一番,然后下令军队连夜出发,由阿米尔·汗率领,于当晚到达戈格(Kokab),以阻止敌人的道路。200名剑手趁夜埋伏在山麓,等天明时像饿狼扑向羊群一样扑向敌人。他们还堵住了敌人前后的道路。

一场大战，整个战场都被血染红了。俘获四百名俘虏，被杀者不计其数。

早晨太阳升起时，军队指挥官阿米尔·汗得到了这一伟大胜利的捷报：敌军被歼灭，剩下的当了俘虏，缴获了大批军需、马匹、财宝。希格尔王公听到这一消息，大为欣喜。

后来，按照希格尔王公的命令，从萨德伯尔河引出一条运河，使水到达小山上。当水从小山上流过时，就把小山的泥土冲进河里。两周之内，河边就干了。三个月之内，堆积起来的泥土沿着山成了一条道路。这样，堡垒里的人汲水的地方便干涸了。堡垒里发生了水荒。

后来，筑起了一座塔。塔内装了抛石机，从那里向敌人头上降下石雨。塔内还驻有枪手，发射子弹。但是，堡垒里的人还占有另一个汲水处。所以，这一切措施未能取得有效的成果。

伊玛目·古力·汗来到希格尔王身边，对他说：我们堵住了敌人一处水源，但另一处水源还在他们控制之下，得设法把那处水源也控制起来，这样才能制伏敌人。我计划造一艘小船，船上要像房子一样有顶，有墙，开两三个窗户，以便向敌人射击，我们可以用这艘船去占领敌人的水源。在河的对岸修筑阵地，如果三面攻打，敌人就无计可施了。

于是，船造好了，放进河里。河里水流很急，当小船到达规定的地方时，水流使它无法停住，并将其冲到很远的地方。那里的河边正好有敌人一座塔。敌人从塔上仍下石块，把小船打得粉碎。船里的人跳入河里，游到对岸，只损失了一个人。

第二艘船又造好了。这次停泊下来进行战斗。这一次，在停船方面取得了一些成功。船里的水手也阻止了河边敌塔里的敌人出来。

阿米尔·汗是一个智谋出众的头人。希格尔王公把基里斯交给他统治。当他得知伊玛目·古力·汗决心征服斯卡杜时，也带

着军队出来，打算和敌人交战。他从自己的头人们当中挑了两三个，留下一些军队，让他们守卫克尔布堡，自己前来为王公效劳。

雅谷布·汗努力利用基里斯的这一弱点，给哈迪姆·汗写道：你快作好准备为斯卡杜王公效劳，让王公高兴。在希格尔王公面前，我一定常常夸口，你是多么英勇。希格尔王公对你毫不重视，使你总是处在痛苦之中。从这些人那里，除了痛苦，你什么也得不到。如果你还知道羞耻，就从你心里把那些亲属的想法统统扔掉，同我和谢尔·汗结成同盟。我把女儿给你，我将认为和你的关系是自己的荣耀。让你当哈伯罗的头人，图尔塞克尔也交给你。你还有比这更多的期望吗？为了你，我将住到哈尔迪去，把整个国家的权力都交给你。谢尔·汗现在到克什米尔去了。等他回到自己的王国，你就成功了。他将用自己的恩惠使你显赫荣耀。现在他正遇到麻烦，敌人占领了他的国土，在消灭他的支持者。但是，他的堡垒异常坚固，决不会落到敌人手里。如果你现在帮我们一把，哈伯罗的统治权就归你了。虽然穆拉特·汗杀害了你父亲，谢尔·汗也给你制造了麻烦。但是，你应该从心中驱除这些不痛快的事情，你是一个斗士，你应该考虑世界。知识对你毫无益处。你必须考虑荣耀，把政权抓到手里。但是，条件是打败敌人，占领克尔布，以消除我对你的疑虑，让谢尔·汗的所有敌人都羞愧不已。此事切勿迟疑。

这一下，哈迪姆就受骗了，对雅谷布·汗不再有丝毫疑虑。他背弃了希格尔王公，和雅谷布·汗勾结起来，还指着《古兰经》起誓，巩固了自己的决心。

此后，雅谷布·汗率领大军来到克尔布，哈迪姆也和他在一起。他们和希格尔的军队展开了战斗。因为他们兵力雄厚，便包围了堡垒，四面攻打，最后征服了堡垒，阿米尔·汗全军覆没。

伊玛目·古力·汗听到这一情况后，极为愤慨。他说，依仗真主的保佑，我非征服斯卡杜的堡垒，剿除全部敌人不可。

吉尔吉特和纳格尔援军的到达 这时，一个青年人向希格尔王公报告，纳格尔和吉尔吉特的援军到了。王公非常高兴。援军统帅进来拜见，他们吻了宝座后献上带来了礼物，并说：拉希姆·汗和吉里斯·汗说了，我们原来只不过是尘土，由于您的仁慈，使我们成了太阳。我们曾备受敌人欺凌，远离自己的民族和子孙。您把我们派回了自己的国土，使我们获得遗产，我们对此无比感谢。

这一期间，有几个人从克什米尔紧急来到了希格尔王公那里，他们风尘仆仆，疲惫不堪。他们说，他们因为担心自己的生命安全，和谢尔·汗一起到克什米尔去了。在那里，他们得知穆罕默德·拉菲厄·汗从伯尔戈达来了，并带着伊玛目·古力·汗进入了斯卡杜，在斯卡杜建立了统治，摧垮了反对者。听到这一消息我们非常高兴，就从谢尔·汗那里逃到这里来了。他们对希格尔王公说，谢尔·汗给了克什米尔的纳瓦布大量卢比，用贿赂逃脱了监禁，获得了自由。在路上，谢尔·汗的人大肆抢劫。由于这种抢劫，才使谢尔·汗得到了自由。和他在一起的人不多，应该在路上把他抓住，不让他有逃脱的机会。因为如果他进入了格尔德赫夏，就困难了。他将从哈伯罗取得增援，并使用各种诡计。

希格尔王公回答他们说：这样做是不适宜的。我们没有施行暴虐的习惯。因为我们深信，真主从来不因此赐予人荣耀。谢尔·汗那里没有什么可担心的。因此，我们绝不打算在国内制造革命。除了自己的一份外，我们并不要求别的，因为贪得无厌毫无益处。我们对谢尔·汗的格尔德赫夏毫无要求。我们不像他那样，没有施行暴虐的习惯。如果他以格尔德赫夏为满足，我们决不禁止，也不会与他为敌。只要他不侵犯斯卡杜。

接着，王公召见了伊玛目·古力·汗，把真实的情况告诉了他：谢尔·汗已进入了格尔德赫夏。这消息令人忧虑，他将从哈伯

罗求得援助,并向雅谷布·汗求助。现在应该好好考虑,提出建议。伊玛目·古力·汗回答说:明天早晨下令集结军队,告诉大家,凡不参加这次行动的,一律砍头,大家到加吉纳集中,把财物送往斯卡杜。只要一发布这样明确的命令,谁也不能说什么了。

于是照此安排,并向全国各地派去了征集军队的使者。两天内,军队在桑杜斯(Tsongdus)集结。王公对他们说:之所以麻烦你们大家,是因为敌人已经来到眼前,要同我们和你们打仗。我们必须团结一致,努力抵抗。如果我们精诚团结,敌人就没有什么可怕的。听说谢尔·汗已经到了格尔德赫夏,并要求雅谷布·汗提供增援。我们不在乎这种叫嚷。几天之内,你们就会看到他们的闹剧,我们将在真主帮助下把敌人打翻在地。我怜悯你们,你们不要陷于罪恶。我没有别的要求了。你们毋需打仗,我要使你们讨厌战争。和谢尔·汗作战,我自己的军队足够了,我自己收拾他。

人们回答说:我们是来为你效劳的。现在,和敌人作战就是我们的工作。这堆垃圾有什么力量敢声称和火较量?有我们在,敌人决不可能在斯卡杜制造任何混乱。

王公对军队说:不管敌人多么卑下,决不应该轻视他们。一旦和敌人交手,就得考虑自己的荣誉。

人们说,你给了穆罕默德·拉菲厄荣耀,打垮了他的敌人,愿真主赐予你奖励。我们全心全力效忠于你,如果你命令我们跳进火里,我们决不犹豫。谁背叛了你的命令,我们就用剑对付他。

听了这话,希格尔王公就看着穆罕默德·拉菲厄说:绝不应相信这个民族,他们的话都是谬误的,人性道德距离他们很远。他们看到我们严阵以待,就发誓效忠。因为除此以外别无办法。你必须再次和我合作,以便宝座和王冠能到你手里。否则别指望获得国土和遗产。你不了解人们的狡诈。现在你还是个孩子,还没有取得世界的经验。年青人怎么知道老年人的事呢?我要说的都已经说了,你应该听从老人的话。

穆罕默德·拉菲厄听了这番言语，便回答说：我父亲的两个兄弟都曾以真主之名起誓。另外，我父亲所有的阿米尔也在宫廷上向我信誓旦旦地说，除我之外，他们不接受任何别人的统治，决不违抗我的命令。我相信他们。由于你的恩惠，使我的愿望得以实现。我一辈子也不会忘记你的恩惠。接着，他吻了吻希格尔王公的衣襟，为自己服务很少表示歉意。然后，他带着秘书的军队向斯卡杜边境出发，伊玛目·古力·汗也从那里回到希格尔。

穆罕默德·拉菲厄到达目的地后，首先在父亲墓上行"塔瓦夫"[35]。行完"塔瓦夫"后，谢尔·汗前来见他。他吻了穆罕默德·拉菲厄·汗，和他拥抱，并对他说：你解决了我们的困难，从敌人手里解救了我。愿真主保佑你长寿。你是我眼中的光明，是我的明灯。世上哪有刺瞎自己的眼睛的傻瓜？该死的搬弄是非的小人使我做了这种蠢事，使我在亲人面前无地自容。现在，要发生的已经发生了。宽恕我的过错吧！恭喜你获得你父亲的王位。我这就向你告辞，回格尔德赫夏去。

于是，人们极其隆重地奉穆罕默德·拉菲厄·汗登上了宝座。大家都在他面前低下了头，表示自己的忠诚。谢尔·汗表示了极大的恩惠，完全消除了穆罕默德·拉菲厄心中的疑虑。他成了穆罕默德·拉菲厄·汗的长者。但这一切都是表面的，内心仍然充满了阴谋诡计。最后，他在表示全部的恩惠之后，便像蛇一样开始噬人，把斯卡杜的王公穆罕默德·拉菲厄·汗抓住关押起来。

谢尔·汗把穆罕默德·拉菲厄关押起来后，整个斯卡杜国便降伏于他。卡西姆是他的大臣。他对卡西姆说，基里斯的副王是伊斯梅尔·米尔(Ismail Mir)，现在阿米尔·汗不在那里。我早就了解伊斯梅尔·米尔，希望他说话算数。你派一个使节到他那里去，让他到斯卡杜来表示忠诚，如果他这样做了，我将给他荣耀，把女儿嫁给他儿子。晚上，使节出发去基里斯了。到那里后，他把全部情况都告诉了伊斯梅尔·米尔。就像阿丹上了撒旦的当一样，

伊斯梅尔·米尔,心中对真主的畏惧也烟消云散,同意恩将仇报。他回答使节说:你赶紧回去,向谢尔·汗表示我的问候和祝愿。你对他说,你是我们的国王,我是你的奴仆。我坚守我向你起的誓言。我对你的恩惠寄予极大的希望。这一婚姻是我极大的荣耀。请谢尔·汗派他的大臣卡西姆带一支军队,于晚间渡河过来,埋伏起来,并通知我。我从堡垒里出来,并把我不喜欢的人一起带出来。总之,把敌人从家里清除掉,给你准备好地方。

谢尔·汗听了使节的回报,兴奋得就像起死回生一样。夜里,他派自己的大臣带领军队向基里斯进发。但他心里仍在担心,如果敌人欺骗了我,那将一事无成。还要蒙极大的污辱。于是,又派了一个使者到伊斯梅尔·米尔那里去,以便正确地估计情况。如果没有什么可担心的事,就鼓起勇气征服这个国家。使者一到那里,便看到情况很妙。伊斯梅尔·米尔对使者说:来吧!我让你看看,让你达到目的,高兴高兴,以消除对我的怀疑。他们一起走进堡垒。使者看到他果真信守诺言,他所有的人都忠于他,随时在他身边。使者看到伊斯梅尔·米尔如此真诚,便迅速回到卡西姆那里,报告了伊斯梅尔的情况,对他大加赞扬。卡西姆对此十分满意,便下令军队立即出发,去占领基里斯。军队抵达基里斯时,伊斯梅尔·米尔依约打开了堡垒大门。把卡西姆迎入堡内,友好相待。早晨,堡垒里的看到这一景象,不禁目瞪口呆,他们没有住的地方,没有出逃的道路,也没有作战的力量,除了表示投降,已毫无办法。因此,大家看到卡西姆便都表示高兴。

这些人中间有一个忠诚的人。他悄悄溜了出去,向希格尔跑去。到了希格尔,他便报告说,魔鬼来了,占领了黄金的城市。阿米尔·汗一听说,脸色刹时就变了。希格尔王公听说基里斯副王背叛,谢尔·汗占领了基里斯时,便叹了一口气。他叫来阿米尔·汗说道:你别担心,如果敌人用欺骗的手段从我们花园里摘走两个苹果,又能损害我们什么呢?行正道的人,事情就会成功,他们的

花园里永远不会有秋天。谢尔·汗在这之前也来过我们国家，最后，真主还是打败了他。现在，这个阴谋家又开始对我们下手了，看看真主的力量吧！敌人将再次在我们手里遭到惨败。我们对他的国土毫无所求，他的财富对我们来说是“哈拉木”[36]。现在，我们除了作战别无选择。因为只有石头才能对付蛇的脑袋。如果他因此而受到痛苦，我们是没有罪责的。他背信弃义，应该受到惩罚。在这件事情中，除了忍耐，别无办法。因为像他那样行使暴虐不是我们的做法。

谢尔·汗占领斯卡杜和基里斯以后，趾高气扬，不可一世。他派人给巴布尔·汗送信，说道：我已用剑从敌人手里夺回取了基里斯，现在你必须准备好军队，以便奋力向希格尔进攻，把敌人从宝座上推下来驱逐出境。接到此信便立即率领军队向我这里进发。

巴布尔听到这一消息，便回答说：我正被敌人弄得一筹莫展，对拉达克佛教徒的恐惧无论如何也无法从心头除去，因为他们的军队很多。我的国家和他们的国土连在一起，我国的拉希姆·汗有三个儿子，都是非分捣乱之徒。现在，他们全都反对我。希格尔王公不时派使者来，我要是动一动，马上就向我国大举进攻。当然，我派少量军队去援助你。这样，敌人就会绝望。

谢尔·汗收到回信，得悉一切。希格尔的细作也向希格尔王公报告说，敌人又在打你的主意了，千万别大意，作好安排，保卫自己。希格尔王公召集阿米尔·汗和其他顾问商议。他说：敌人决定再次进犯希格尔，他还派人去找巴布尔，要他派军队增援。巴布尔回称说：我忙于应付拉达克，我的国家和他们的国家连在一起，我要是一行动，事情就糟了。此外他还说，我国内有拉希姆·汗的三个儿子，他们极力反对我。因为这些原因，他只派了一些士兵，说这足以征服敌人了。他的军队已从哈伯罗出发，我们必须为这个鼠目寸光的家伙准备好陷阱，在路上把他抓住。

阿米尔·汗和其他勇士们回答说：你放心吧！我们已作好准

备为你效劳，抵御敌人。但现在和敌人交战并非上策，最好先用计谋制服穆罕默德·拉菲厄。我们应当和他拉好关系。使他心里对我们不再有任何芥蒂。把你带回自己的边界，以示友好。

大家一致同意这一计策，便立即交付执行。他们两人便出发去见穆罕默德·拉菲厄。到了那里后，他们说：自从见不到你，我们眼中的光明也不断失去，我们不再有世上的安宁欢乐，我们食不甘味，睡不安寝。我们千万次的感谢真主，使我们现在有幸见到了你。一看到你，我们眼中有了光明，心里有了欢乐。现在，我们前来为你效劳。为了你的高兴，我们乐意牺牲自己的生命为你解忧排难。你的敌人已经降伏，恭贺你继承了父亲的王位，现在应该把希格尔王公从自己的国家派回去。尊重这位国王，是我们的，也是你的义务。由于他的恩惠，你才得到了这个国家，使敌人遭到了惨败。我们现在必须取得吻他的脚的荣幸，以表示自己的虔诚。我们以《古兰经》起誓，当大家都同意互相忠诚，就会为你的大事去奋力斗争。我们这方面没有任何人会有怀疑，大家都会帮助你。朋友和敌人，都会以为你效劳为荣。

穆罕默德·拉菲厄听了这话，高兴得跳了起来。他兴高采烈，把全部军队召集起来，带着全部从人到希格尔王公那里去了。

此后，据说谢尔·汗把军队留在了格尔德赫夏，自己带着几个人继续往前，到了波里格，后来便不知所终了。谁也没有去注意他。他留下了军队，只带了几个人走了。他本来身体强健，但自己把自己搞垮了。

这大概是希吉莱历1075年的纳瓦布赛夫·汗遵照印度皇帝阿拉姆吉尔之命，派穆罕默德·沙菲厄去警告拉达克王公德丹南嘉的那个时代的事情。《希格尔志》的叙述正是可能是这支军队的统领写给巴布尔的信开始的。该信件如下：

“在真主的佑助下，我已来到波里格。现在，我要用剑剖开异教徒的肚子，我要解放所有的被他（拉达克王公）关押的穆斯林，

把异教徒从这块土地上清除干净。当然，如果他们信仰真主，我就放了他们。我已下定圣战的决心，以获取真主的欢心。我已召唤谢尔·汗前来参加皇上的军队。他的答复已经到达。他说：我全力以赴，即来效劳。现在，为了进行圣战，两头猛虎应该向我这里挺进，以便我们大家团结一致，铲除敌人。我对这条路不熟悉，因此，你们两人快率军前来相助。一旦在同伴们的协助下战胜了敌人，我就提高他们的地位和荣耀，决不做使他们不快的事情。我这方面，你们可以放心，我不会使你们受到损害，只会给你们带来益处。如果侵犯了你们的权利，就叫我没有好下场。"

谢尔·汗得知这一消情况后，大为欣喜。他从斯卡杜带来一块像珍珠一样晶莹的水晶。他把这衡世奇珍献给了纳瓦布。纳瓦布 非常高兴，把他交给了阿里·古力·汗，并要阿里·古力·汗尊重他。谢尔·汗被派去打拉达克。从拉达克回来后，谢尔·汗把阿里·汗带到了格尔德赫夏，并在戈尔建筑了一座宫殿给他居住。这位阿里·古力·汗是何许人，我们一无所知。

关于谢尔·汗进攻拉达克之事，一个普遍流传的事件是值得一提的。谢尔·汗把吉格登(Chiktan)和布特克布的事务整顿了一番后，便向拉达克进发。一路抢掠着到了丁木岗(Tingmos-gang)，抢劫了这个地方的堡垒后来到了巴兹戈(Bazgo)。他摧毁了这里的堡垒，凡到手的财物，都带在身边，经瓦合(Wah)和赫努(Hanu)回到斯卡杜。到达格尔戈努(Garkono)时，人们使他相信，如果把佛教寺庙中抢来的东西带回自己国内，可能对他不吉利，最好把这些东西摇扔在佛教徒的国家里谁也不知道的地方。另一种传说是，到达格尔戈努后，出于贪婪的心理，他产生了一个念头，决定把大部分战利品隐藏起来，不让别人知道，免得在军队里瓜分，等以后再拿出来独自享用。不管出于什么原因，据说谢尔·汗作了安排，把财物埋在格尔戈努和吉格斯(Chikas)之间印度河左岸极难通行的山里。他派可靠的自己人把财物送运到了那里。当这

些倒霉的人完成任务返回时,便把他们从皮筏子上翻到水里淹死了。这样,谁也不知道这批财宝埋藏的地方,认为埋藏这批财宝的地方,至今仍叫 Maqpon - E - Sera,意为"黑格本的宝库"。很可能后来谢尔·汗暗中把这批财物挖了出来,也可能落到了别人手里。我曾经到那里寻找过,但费尽气力,也没有发现这批财宝的痕迹。总之,在这次战争之后,《希格尔志》是这样叙述的。

拉达克王对和谢尔·汗的关系十分后悔,对他的作为十分愤慨。他派遣使者到希格尔去说:我为自己的错误深感悔恨。谢尔·汗使我非常恼火。我这一生还从未见过像他这样的奸诈的人。我从心底里仇恨他。对于同他的亲戚关系,我羞愧难当。这一负担时刻压在我的心头。我已经消灭了他全部的军队。现在,我希望你儿子能娶我的女儿,让我们永远团结在一起,然后我们再合力铲除这些坏蛋。

希格尔王公回答说:软燧石不管怎么燃烧,也不会变成红宝石。但友谊和团结在任何情况下都是好事情,不缔结婚姻关系也能加以巩固。拉达克王公在希格尔王公那里碰到钉子,便转而攻打哈伯罗,期望得到哈迪姆·汗的援助。他的军队一开始动手,穆斯林十分忧虑。雅谷布·汗大为惊慌。不过他还是巧妙地把拉达克人赶出了自己的国家。哈迪姆·汗知道后,便对雅谷布·汗说:你为什么把我们的军队赶了出去?你没有想到我姨父的宝剑吗?这一行动产生了不良后果。雅谷布·汗回答说:你不要以你那奸恶的姨父而神气。拉达克人的暴行已经使我火透了。因此,我已脱离国王。明智的朋友们对雅谷布说:你做了一件大事,把这个坏蛋的军队赶了出去。他们本来准备把你杀了,让哈迪姆·汗占领整个哈伯罗。

得知这一秘密后,雅谷布对哈迪姆是愤恨万分。他开始准备征服哈迪姆·汗。他的军队离开哈伯罗,在萨兰格边界集结,包围了萨兰格堡垒。战事遂而开始。雅谷布·汗击败了堡垒里的人,

占领了堡垒。从这里再向哈尔迪进军。哈迪姆率军从哈尔迪堡出来。雅谷布一见,便命令军队去抓哈迪姆。双方发生血战,哈迪姆退却。雅谷布的军队乘胜攻打堡垒,打破大门,进入堡内,大肆抢掠。哈迪姆从后猛攻,把雅谷布的军队赶出了堡垒。吃了这个败仗,雅谷布只好遗憾地退回哈伯罗。

雅谷布的进攻使哈迪姆产生了一个想法:我的姨父富于计谋和远见,他都归顺了希格尔王公,如果我也归顺于他,一定会有好处,我的敌人一定会害怕。于是,他派了一位富有经验的大臣到希格尔王公那里去,表示说:请饶恕我的罪过。迄今为止,我一直没有归顺于你,但说真的,由于你的恩惠,我才获得了父亲的遗产。由于我的无知愚蠢,一直想着和那个见风使舵的拉达克王友好。真主也接受悔过,你也宽恕我的过失吧!看在我姨父面子上饶恕我的罪过吧!我一定服从你的命令,如果我稍有疏忽,就算我丧失了信仰。

希格尔王公看到哈迪姆如此谦恭,便宽恕了他。并对他说:我会帮助你的,你别担心,你抛弃了偶像,转向了真主,我从内心是你的朋友。

雅谷布听说了这件事,心里大为恐慌。他也向希格尔王公哭诉:请你像对待自己孩子一样赐予我慈爱,拯救我免遭堕落。这位英勇的王公回答说:你不应当为同哈迪姆的战争感到羞愧。对你的国家,谁也没有野心,只要你对别人的国家也不要抱有野心。所有的坏事都是由野心产生的。就这样,哈伯罗的危机便结束了。

基里斯的王公是艾哈默德·米尔。他有两个儿子,阿米尔·汗和哈迪姆·汗。父亲把国家一分为二,把基里斯给了阿米尔·汗,把戈罗给了哈迪姆·汗。这两部分大小不一,于是两人之间便发生了矛盾。阿米尔·汗去了希格尔,向希格尔王公诉苦。哈迪姆·汗为求援而到了哈伯罗。希格尔王公为了逮捕这个不公正的父亲,便向基里斯进攻,并包围了基里斯。阿米尔·汗得到了所要

的堡垒,他的困难全解决了。两兄弟都很明智,到希格尔王公这里来以表示崇敬,王公则为他们祝福。

阿米尔·汗在克尔戈(Kharku)去世后,他的兄弟哈迪姆·汗便背离伊玛目·古力·汗而投向谢尔·汗。对他来说,正用得上"吃了盐,便把盐罐子打碎扔掉"的俗语。现在,他和谢尔·汗一起出兵攻打戈罗堡。守卫戈罗堡的是米尔·马立克。谢尔·汗对他毫无办法,失利而退。

后来,堡垒守卫官换了人。细作便向谢尔·汗报告说:现在是时候了,快来进攻。晚间,哈迪姆·汗率军来攻,人们假装睡着了,实际上正等候着他。他一来,人们便表示归顺。哈迪姆·汗占领戈罗堡后,便把希格尔王公的堡垒守卫官释放了,并说:我吃了王公许多盐[37],只要我活着,决不会忘记他的恩德。我只寻求我的遗产,现在已经得到了。我不需要比这更多的了。

王公得知这一事变后,便打算征讨哈迪姆·汗。他召来穆汗默德·拉菲厄。军队则来到纳尔扎下营盘。为了继续围困斯卡杜的克尔布且堡,伊玛目·古力·汗便停留于此。而派巴哈拉姆、哈桑扣瓦图尔去征讨哈迪姆。他们一到,便下令把田地里的庄稼拔起来扔掉,把树木全部砍光。

谢尔·汗得知消息后,便提兵从格尔德赫夏出发,到了伯尔戈达,他停留下来,命令阿齐兹·汗和卡西姆从一面去援助哈迪姆·汗。他们到了戈罗后,把一面围了起来。哈迪姆·汗见此大为放心。几天后,格尔德赫夏的军队便向希格尔发起攻击,双方发生激战。双方的勇士们表现了极大的勇气。但最后谢尔·汗失败了。

卡西姆·汗对此十分忧虑,他通过一名富有经验的宗教圣徒给谢尔·汗送信说:我们在战场上是打不过敌人的,最好把阿里·古力·汗派去,他会用自己的机智战胜敌人。希格尔人一见他,便会倒在他这一边。于是,阿里·古力·汗来到了战场上。他给希格尔军队送信说:谁支持我们,就奖励谁,让他发财;谁要打,就砍

掉谁的头。细作把这一信息传到了希格尔军队和人民中间。结果如何,《希格尔志》里没有提。

在征讨克尔布且堡方面,伊玛目·古力·汗至今没有取得胜利。堡垒的军队坚守了7个月,没有让敌人攻上来。但是,当饥饿降临到他们头上时,他们便丧失了勇气。因为坚固的堡垒无助于他们战胜腹中的敌人。被围困的士兵受不了,便对卡西姆说:在这个堡垒里,你是谢尔·汗的副手,我们已没有吃的,你到伊玛目·古力·汗那里去,以保存我们和你们双方的荣誉,把谢尔·汗也一起带去,这样做有益无害。否则,我们大家准备投降伊玛目·古力·汗。卡西姆一看这种情况,立即离开堡垒,连夜赶到谢尔·汗那里,向他报告了全部情况。谢尔·汗一听,不胜忧愁。阿里·沙听说此事,也来到谢尔·汗身边,问是怎么回事。当他听到真实情况后,也深为忧虑。最后,经过一番考虑,阿里·沙对谢尔·汗说:我和希格尔王公没有任何仇恨,他也没有反对过我。如果你接受我的话,我愿意充当你和希格尔王公之间的使者。谢尔·汗说:我决不拒绝你的意见。阿里·沙说:我先派一个人到希格尔王公那里试探一番,如果他答应我的,我就亲自去见他。

提出这一建议后,阿里·汗便叫来一个聪明伶俐的人,对他说:你到希格尔王公那里去,先替我们请安问候,再对他说,你的姨父阿里·沙非常想见你,他对你没有犯过什么过失;如果你另一个姨父谢尔·汗是你的敌人,我愿意承担责任。谢尔·汗为自己的行为感到羞愧,现在他不想打仗了,打算和解。最好是原谅他的过失,我亲自居中调解。我希望你接受我的提议。谢尔·汗是你的姨父,对姨父给予优待是适宜的。穆罕默德·拉菲厄还是个孩子,如果你让他掌权,又能有什么好处呢?

这个人来到希格尔王公那里,说明了情况。王公回答说:我不同意你的调解,我已决心打下去。你欺凌穆罕默德·拉菲厄,夺取了他的遗产。我把格尔德赫夏的堡垒给谢尔·沙,但穆罕默德·

拉非厄应该得到他父亲的堡垒。这方面多说没有用。当这口信送到阿里·沙那里时,他哑口无言。

谢尔·汗一看和解无望,非常忧虑。在忧虑之中,他把阿里·沙叫来说:我在这里陷入了困境,家人们分割两处,他们不知道我的消息,我也不知道他们的情况。这使我非常痛苦。阿里·沙回答说:你不应为这样的事犯愁,把你的大臣叫来,他会有好主意的。卡西姆来了,问他:你对此事有什么意见呢?卡西姆回答说:不必忧虑,这件事就交给我吧!我给军队送粮食去。饥饿一消除,就没有危险了。

谢尔·汗对卡西姆的回答十分满意。晚上,卡西姆叫来40名人夫,派他们背上粮食去了。夜里,这支队伍来到山麓上。当他们到达默尔伯尔(Marpal)时,便被敌人抓住了,一些人被打死,一些人被抓,一些乘着黑夜逃走了,粮食全部落到敌人手里。谢尔·汗听说这一情况,忧怒交加,伊玛目·古力·汗非常高兴,对自己人的勇敢大加赞扬。

堡垒里发生了粮荒,谢尔·汗的军队惶惶不安。阿齐兹·汗和他的人全都开始搜寻粮食,好不容易在戈罗(Ghoro)花园找到两三克代[38]的粮食。这些粮食分给900人,一个人还分不到1西尔[39]。就这样过了两三天。此后,饥饿更严重了,粮食已无指望,人们十分失望。阿齐兹·汗对自己的人说:你们应该活动一下手脚。人们回答说:向哪里活动呢?阿齐兹·汗说:向加吉纳方向攻击,人们从桑多斯经这条路来来往往,也许能救我们的急。

一些人就出发去搞粮食。他们在路上设下埋伏,准备从过往行人那里抢劫粮食。这时,一个人赶着驮有面粉的马经过那里,人们从埋伏的地方跳出来向他发动攻击。这个人远远看见,使叫喊着朝自己的人那里逃去。人们从桑多斯赶来援助这个青年,从这些饿得要死的人手里夺回了粮食。为此发生了战斗,双方都有少数人被打死。堡垒内也损失了几个人。阿齐兹·汗对自己的不幸

深感痛苦。觉得自己命运中除了失败，没有别的。

真主赐予谁荣誉，他就不会上别人的当。谁注定要受到耻辱，施尽计谋也改变不了自己的命运。谢尔·汗背信弃义，自食苦果；他不信守自己的诺言，结果给自己带来耻辱；他想抢夺自己亲人的遗产，欺凌弱小者，当他向受压迫者施行强暴，真主赐予的恩惠程度自然就降低了。人若背信弃义，那还不如一条狗；谁剥夺别人的权利，自然就会受到打击。谢尔·汗想要损害拉菲厄·汗的国家，结果自己倒霉。他在伊玛目·古力·汗的城里肆意抢掠，这两者加起来使谢尔·汗蒙受奇耻大辱。

堡垒里没有粮食，人心惶惶。谢尔·汗千方百计想安稳人心，但空话不能填饱肚子，要打下去，注定要失败。现在，他已智穷力竭。他把阿里·沙叫来，说道：我现在已经落入敌人的陷阱，无路可逃，无力再战。现在怎么能逃脱敌人之手呢？阿里·沙回答说：你派卡西姆到希格尔王公那里去，对他说，现在已经够了，我为自己的行为感到羞愧，请不要杀死我，可怜可怜我的孩子们吧！如果他们得知我被杀死的消息，他们也就活不了了。我把克尔布且堡交给你，至死都忠于你，把我的家属从堡垒里送来，让我有个依靠。阿里·沙劝谢尔·汗说：你信任卡西姆，让他给希格尔王公送信去吧！希望他能同意。你早就因说谎而著名了，而说谎是决不能取胜的。你一向依仗说谎来解决自己的困难，现在人们再不相信你的话了，如果再不听从我的话，你就休想摆脱希格尔王公的手心。

谢尔·汗听了这番明明白白的话，头脑终于清醒过来。他叫来卡西姆，把情况告诉了他。他对这种耻辱甚为痛心，但无可奈何，只好带着信去了。希格尔王公得知此事以后，便将宫廷装饰了一番，召集了全体政府成员和军队指挥官。卡西姆进入宫廷时，看到这个阵势，心中十分恐惧。当他获准说话时，他便先吻了吻希格尔王公的脚，又吻了拉菲厄·汗的脚，并向伊玛目·古力·汗和阿米尔·汗致以敬意。然后，他谦卑地述说了谢尔·汗的信。

这以下的叙述中断了。但从后面的叙述得知，穆罕默德·拉菲厄在斯卡杜站住了脚，他把谢尔·汗的家属送到了他身边。往后，《希格尔志》所叙述的，似乎是谢尔·汗再次进攻斯卡杜的情况。这时穆罕默德·拉菲厄到希格尔避难，谢尔·汗想让他们把他交出来，还让巴哈拉姆作特使，前往希格尔。

希格尔王公听了巴哈姆的请求，便猜到了他的用意。他对穆罕默德·拉菲厄说：你的对头总是屈服于你，听我一句话，就会减轻你心头的痛苦，不要相信巴哈拉姆的甜言蜜语。如果你上了敌人的圈套，巴哈拉姆有什么可担忧的？他的父亲就是一个骗子，能用法术把一根头发劈成八瓣。他一定能把儿子从敌人的魔爪下解决出来，但会像切瓜一样把你的头砍掉。出于对你的爱护，我要说的，都已说了。真话总是苦的，但结果会是甜的。如果你同意我的话，就作好打仗的准备，打垮敌人，浩浩荡荡地进入斯卡杜。

穆罕默德·拉菲厄一听这话，十分高兴。他回答说：我正陷于孤立无助的状况之中。如果你帮助我，我的船队就能顺利渡过，真主会赐予你回报的。王公安慰他说：我一定尽力帮助你获得成功。

王公下令军队作好准备，向斯卡杜发动攻击。大军向斯卡杜进发。阿米尔·汗、哈桑·米尔、苏丹·汗、哈迪姆、瓦图尔、巴迦杜、哈桑、巴努巴·穆罕默德、古尔·马立克、古尔·僧格、德基、萨尼巴·巴哈杜尔、哈姆扎、法里洞、巴特沙·古力、苏丹·古力、德尔姆·纳艾、谢尔·巴里格、杜安、法尔哈德、贾汉吉尔等人先行，希格尔王公带着随从随后出发。他右边是穆罕默德·拉菲厄，左边是上文提到的巴哈拉姆。希格尔王公声势浩大地向斯卡杜进发。他到达斯卡杜地界后，整个战场都布满了军队。敌人士气大落。夜晚逝去，黎时来临。伊玛目·古力派了特使来见希格尔王公，说道：你给我们的孩子以荣耀，援助孤儿的人，真主必回报他。你如能前来，我们深感荣幸，如果我们犯了什么过错，请你宽恕，现在不应该再迟疑了，如果你现在帮一把，穆罕默默德·拉菲厄就赢

了。请你毫不迟疑地前来,使我们摆脱困境。如果你对我们还不放心,我们愿意指着《古兰经》发誓,保证决不食言。

听了这话,希格尔王公对巴哈拉姆说:你听见你爸爸的话了吗?他回答说:这没有什么不好的,敌人是无法和希格尔王公较量的,大家都等着你。你一到目的地,全体臣民都来归顺于你。王公下令军队开进斯卡杜。一看到这支大军,谢尔·汗头顶的世界顿时变得一片黑暗。

谢尔·汗的兄弟(大约是伊玛目·古力)派人给希格尔王公送来一封信:

"真主在任何事情上都帮助你,你的目的都实现了,请赶快到我们这里来,以便让敌人心碎胆寒。请把穆罕默德·拉菲厄一起带来,我们都忠于你,等候着你。虽然谢尔·汗也是自己的兄弟,但我们对他的行为已厌恶万分。我没有力量和他较量,所以沉默至今。他醉心于暴虐,总是欺凌弱小无助的人们,把孤儿和孩子们以及像穆罕默德·拉菲厄这样无辜的人关押起来做苦工,肆意凌辱死者的亲属。我曾劝阻他这种倒行逆施,但效果适得其反,他反而与我为敌。穆罕默德·拉菲厄逃脱了他的手之后,我深感欣慰。一个惯行使暴虐的人,最后必将蒙受耻辱。他无故入侵你的国土,做尽坏事,所以现在陷入痛苦之中。现在是消灭敌人的时候了。他已没有力量和你较量,如果他胆敢开战,他必定落入你的手心。由于真主的恩惠,你和穆罕默德·拉菲厄聚集在一起了。现在砍掉敌人的头颅吧!机不可失。"

王公读了这封信,大为欣喜。他命巴哈拉姆率军前往。巴哈拉姆说:托你的福,我们将把敌人赶出斯卡杜的堡垒,就像将撒旦赶出天堂那样。天一黑,我们就赶到堡垒脚下。但是,穆罕默德·拉菲厄必须一起前往,因为没有他,无法信赖臣民们的归降。天一亮,你也向前推进,这时候,我们就把军队整理好,在真主的佑助下制服敌人。

王公赞赏这一意见，吩咐军队随巴哈拉姆出发。军队进入斯卡杜的范围时，老老少少都聚集在那里表示忠诚。看到穆罕默德·拉菲厄，他们便忘记了自己的痛苦，军队继续前进。这时，伊玛目·古力和苏丹·汗也加入了队伍，和穆罕默德·拉菲厄·汗拥抱。于是，一切困难都解决了。伊玛目·古力·汗也于此时赶来增援，大家一起包围了敌人。

一看这种情况，谢尔·汗流出了血泪，把他的诡计忘得精光。一看无法脱身，便叫来了自己的大臣，说道：现在我已落入敌人之手，大势已去。现在该怎么办才好？富有计谋的大臣说：如果你现在再自高自大，就会受到污辱。现在应该表示真诚，否则你决不可能逃脱敌人之手。如果你打算打仗，胜利决无希望。在战争形势逆转的情况下，要从敌人手里逃命是需要计谋的。听了大臣的话，他的心神才定了下来。他派了一名特使去见希格尔王公，说道：兄弟，孩子，你是我花园里的鲜花，愿你的好运绵延不断，你的敌人永受耻辱。如果我无意中犯下了过错，男子汉决不会计较。我请求宽恕，原谅我的过错吧！因为真主也免除悔过者之罪；请怜悯我幼小的孩子，从穆罕默德·拉菲厄的手里救救我，看在真主分上，不要让我的孩子成为孤儿，救救我免遭敌人的污辱。如果你使我得救，我就马上回格尔德赫夏去。我愿意离开堡垒，只要不折磨我。我完全相信你，因为你的禀性中从来没有欺骗，卑劣残忍是我的本性。如果你在这危急时刻助我一臂之力，使我免遭灭顶之灾，我向你保证，只要我还有一口气，就永远忠于你，决不反悔。永远为你的命令效劳。如果我违反言，就叫我不得好死。

使者叙说了谢尔·汗的信，还说了一篇新的故事。伊玛目·古力·汗马上改变了态度，把报复的念头抛到了九霄云外，立时宽容施恩。他对穆罕默德·拉菲厄尔说，谁虐待他（谢尔·汗），真主必羞辱谁。

叙述到这里结束。看来，按照谢尔·汗的条件，让他回格尔德

赫夏去了。克尔布且堡为穆罕默德·拉菲厄·汗占领。谢尔·汗在斯卡杜制造的战乱终于结束。

阿里·汗和巴布尔之死 此后，哈伯罗的情况受到注意，阿里·汗在这里因病辞世。四个月后，巴布尔也患病不起，最后也去世了。希格尔王公得知这一消息后，心里十分悲痛。他下令把这座吃人的堡垒烧成白地。

谢尔·汗和拉达克王公的阴谋 当拉达克的佛教徒不信守诺言，决意发动战争时，谢尔·汗高兴极了。他派使者去见拉达克王公，说道：我是你的朋友和支持者，只要我还活着，就是你的人。但是有一个条件，请你把女儿嫁给我的儿子。如果你同意这门亲事，我们的家族就忠于你，整个图伯特都归属于你。

使者把信送到了，并介绍了国内的情况。拉达克王公召集了自己的大臣和顾问，把谢尔·汗的信告诉了他们，大小官员异口同志表示祝贺。拉达克王对使者说：恭喜你们王公，我衷心接受这门亲事。

使者长途跋涉，回到国内，高兴地报告了拉达克王公的答复。谢尔·汗一听，大喜过望。他作好了婚礼的准备工作，将儿子派往拉达克，双方结成了婚姻。但谢尔·汗同时向拉达克王公提出要一万军队，以便摧毁希格尔和斯卡杜，消灭自己的仇敌，夺取王位。拉达克王一听，羞愧得无地自容。

这时，斯卡杜的人们到希格尔王公伊玛目·古力·汗那里对穆罕默德·拉菲厄大加抱怨。听了他们的来意，王公回答说：你们认为哪件事情对自己不公，就说出来。真主保佑，我要使你们的愿望能够实现。他们说道：陛下，我们愿意为你献出自己的生命。他使我们不快的第一件事，就是我们见不到自己的儿子（大约是指谢尔·汗），这使我们深感痛苦。几年过去了，他一直远离自己的

亲人。我们受不了这样的打击。第二件事是,他向我们每一户收5杜勒格(Turk)[合30英国[40]]麦子,这也太狠了。

希格尔王公悄悄地把伊玛目·古力·拉菲厄·汗和沙·苏丹召来,劝诫他们说:你们知道,凡是酷好暴虐的统治者,好运道就会背离他。以前的王公不施暴虐,用心地处理臣民的事务,因为臣是根,而苏丹是树。有了根树才能茁壮稳固。敌人强大,而你弱小,这样的形势全由暴虐造成。马上摒弃暴虐!钟爱你的臣民吧!如果你对此不加注意,你绝得不到好处。你和我建立了联盟,抛弃了分歧。联盟的结果使敌人归顺降伏。我答应过的,我一定信守不渝,和敌人斗争到底。但居民们受不了你的暴政。这应由你自己去处理。自己在自己的路上撒下荆棘是不对的。

听了希格尔王公这番劝诫,他们回答说:兄弟,陛下,只要地的上面还有天,愿你的敌人永远呆在地槽。你所吩咐的,我们一定全力照办。我们决不能违抗你的命令。这样,王公使抱怨的人们满意而归。

谢尔·汗(1680—1710)、穆罕默德·拉菲厄·汗(1710—1745) 在这个充满内战和同外来民族打仗的年代里,两个图伯特和波里格发生了一场大变动。在这一期间,谢尔·汗于1680—1710年统治了格尔德赫夏和斯卡杜,但内战不休。我汉有叙述其部分细节。最后,这场战争的结果使穆罕默德·拉菲厄·汗约于1710年战胜对手,安然地登上了统治整个斯卡杜的宝座。谢尔·汗以格尔德赫夏为满足,安然地住在那里。哈迪姆·汗统治着哈伯罗,没有对手。阿米尔·汗统治着基里斯。伊玛目·古力·汗依然镇守希格尔。这一期间,阿里·沙统治隆多,而沙·苏丹则统治着阿斯托尔。

在这一时代,"塔拉克"[41]的风俗在斯卡杜甚为发展。为了遏止这种倾向,穆罕默德·拉菲厄·汗规定,除"迈赫尔"(Mehar)[42]

的钱外，还要处以“多洛”（Tolo）[43]金子的罚款。这至今仍被叫作“拉菲厄·汗的多洛”（Rafi khani Tolo）。凡遵行这一习俗的部落里，这一原则相传至今。

在阿里·谢尔·汗·恩金之后，穆罕默德·穆拉特，即穆拉特·汗（后来又以沙·穆拉特之名著称）是斯卡杜最强有力、最富有智谋的王公。他们征服了直到达尔德斯坦的地方。1894年当我在吉尔吉特时，人们还在唱颂沙·穆拉特、谢尔·沙、阿里·沙功绩的民歌，沙·穆拉特在国内行政方面大有发展，他从印度斯坦和克什米尔迁来石匠、金匠、鞋匠，把他们安置在斯卡杜。大理石的使用也是从那个时代开始的。在古老的王家建筑遗址上，至今仍可发现。在克尔布且上面的岩峰上，那座以“洞依克尔”（Dong－E－Khar）[44]之名著称的瞭望塔，以及戈罗的堡垒都是他建造的。

在那个时代，小西藏一方面同喀什噶尔，另一个方面同克什米尔和印度斯坦建立了关系和往来，从而大大发展了自己的文明。为此，巴尔蒂斯坦在当时被认为是突出的。尽管发生了巨大的变动，其遗址至今犹存。总之，阿里·谢尔·汗·恩金和沙·穆拉特等统治者在斯卡杜；伊玛目·古力·汗在希格尔；哈迪姆·汗在哈伯罗，都算是巴尔蒂斯坦杰出的君主，对于他们的国家和国土来说，是值得引以为豪的。

三、斯卡杜政权的衰落

斯卡杜王公苏丹·穆拉特（Sulatan Murad，1745—1780） 穆罕默德·拉菲厄·汗之后，其子苏丹·穆拉特当了斯卡杜王公。他当政时期的大事是希吉莱历1193年即公元1779年克什米尔省的哈吉·格里姆·达特·汗（Haji Karim Dad Khan）对斯卡杜的进攻。哈桑·沙的《哈桑史》和福格的《克什米尔史》都提到此事，说他命穆尔德扎·汗（Murtaza Khan）去征讨斯卡杜。穆尔德扎·汗

好不容易征服了斯卡杜的统治者穆拉特·汗(即苏丹·穆拉特),带着战利品和俘虏胜利退回。省督给铁木尔·沙(Timur shah)送去了捷报。后者因此而授予他"舒贾·乌尔·马立克"(Shuja' - ul - Malik)的称号。

希格尔的阿扎姆·汗(Azam Khan)的统治(1780 - 1785) 过一段时间以后,阿扎姆·汗利用了这一情况。他以调解为名,邀请小舅子苏丹·汗到希格尔来,暗中作好了在苏丹·汗渡希格尔河时将他淹死在河中的安排,就这样,阿扎姆·汗在其渡河时,将其淹死在戈瓦尔与希尔之间的希格尔河里,并将斯卡杜并入希格尔。他任命穆耐巴·阿里(Monepa Ali)当斯卡杜的克尔本即长官。

这时,苏丹·穆拉特之子穆罕默德·扎法尔·汗(Muhammad Zafaf Khan)年龄尚幼,他逃往波里格,在那里躲了五六年。这时,希格尔王公阿扎姆·汗的兄弟阿里·汗和大臣穆罕默德出使叶儿羌后经过拉达克返回,在波里格偶而遇到了扎法尔·汗。后者向他们诉说了自己不幸遭遇和巴尔蒂斯坦的情况。他们对这个被欺凌的少年表示同情。更是,他们因为长途旅行,已身无分文。扎法尔·汗身上也没有积蓄。迫不得已,阿里·汗派自己的同伴和大臣穆罕默德到斯卡杜去找扎法尔·汗的养父苏苏巴(Sosopa)要路费。苏苏巴不讲忠义,不但不给资助,反而把穆罕默德大臣抓起来给了克尔本阿里。阿里通知了在希格尔的阿扎姆·汗。他来到斯卡杜,将穆罕默德大臣解往赛克平原作了射箭的靶子。他还从波里格抓回了扎法尔·汗和阿里·汗,把扎法尔·汗关进要希格尔的蒙克尔(Mon Khar),把自己的兄弟阿里·汗流放到纳格尔。

斯卡杜王公穆罕默德·扎法尔·汗(1785 - 1787) 阿扎姆·汗的王后法赫罗尔·尼莎(Fakhr - ul - Nisa)是苏丹·穆拉特的姐妹。她看到自己兄弟被杀,家庭被灭,深感痛苦。因此,她离开

了阿扎姆·汗,要了格瓦尔杜村的巴尔格纳格(Barqnaq)区作为自己的离仪,并计划对丈夫的倒行逆施报仇。她将穆默德大臣的舅表兄弟和儿子苏莱曼的养父瓦利(Wali)引为同谋,在希格尔发动叛乱。阿扎姆·汗在叛乱中被杀。年幼的苏莱曼被奉为希格尔王公,瓦利当了他的大臣。穆罕默德·扎法尔·汗被释放,登上斯卡杜的宝座,他幸运地开始在斯卡杜执政。未发现他统治期间有什么重大事件。

阿里·谢尔·汗二世(1787-1800) 穆罕默德·扎法尔·汗之后,由其子阿里·谢尔·汗二世执政,他将伯尔戈达从格尔德赫夏分割出来,并入斯卡杜,并将该地封给小儿子古拉姆·沙。

当时,希格尔的侯赛因·汗死后,在古力·汗和阿扎姆·汗之间发生了继承权之争。古力·汗是阿里·谢尔·汗的外甥。他援助古力·汗,赶走了阿扎姆·汗。他来到了哈伯罗,古力·汗统治了九年。这时,阿扎姆·汗从哈伯罗带着援军来了,把古力·汗赶往斯卡杜,自己占据了希格尔。古力·汗从斯卡杜带来援军,又把阿扎姆·汗赶走了。后来,阿扎姆·汗又从哈伯罗带来援军,赶走了古力·汗,占据了希格尔。这些战争动摇了斯卡杜、哈伯罗和希格尔三个政权的基础。

艾哈默德·沙(Ahmad Shah,1800—1840) 阿里·谢尔·汗死后,其长子艾哈默德·沙继位。当时,希格尔王公阿扎姆·汗已经去世,由其子海德尔·汗(Haidar Khan)继位。

艾哈默德·沙派侄子阿卜达尔·汗率军进犯哈伯罗,因为哈伯罗人攻击了伯尔戈达。当时,穆赫迪(Mehdi)统治着哈伯罗。他在拉达克王公援助下,将两个兄弟道拉特·阿里·汗和穆罕默德·沙赶走,囚禁在努布拉。穆赫迪击败了阿卜达尔·汗(Abdal Khan),俘虏了包括阿卜达尔·汗在内的全体军官,并把阿卜达尔

·汗送到了努布拉。艾哈默德·沙对此深感悲伤,企图通过外交途径使被俘者获释。他派基里斯的穆拉·贾比尔(Mula Jabir)担任此事,并允诺说:如果全体战俘获释,我决不染手蓬纳格山口(Phungnaq Pari)以上的地方。但穆赫迪断然拒绝释放战俘。艾哈默德·汗再次派穆拉·贾比尔给穆赫迪送信说:如果将阿卜达尔·汗释放,我愿意缴纳和他等重的金子作为赎金。此事不但没有成功,倒起了相反的作用。穆赫迪在阿卜达尔·汗头上钉入了钉子,将他杀死在监狱里。阿卜达尔·汗被穆赫迪关押在努布拉的德格尔(Dagar)村的塔尼亚尔(Taniar)居民点的亚尔穆汗(Yarmohan)区,他死后就葬在那里。

艾哈默德·汗闻讯大怒,决心报仇雪恨。他开始了大规模的内部准备工作,并请求克什米尔省派出援军。从克什米尔方面来了由拉菲厄·马立克(Rafi'Malik)率领的1000名援军。艾哈默德·汗亲自率联军进攻哈伯罗。他击败并俘获了穆赫迪。他大肆掳掠、逮捕一番之后,将哈伯罗并入了斯卡杜。他任命尤尔希隆·格里姆(Yulshrong Karim)为哈伯罗的执政官,自己押着穆赫迪和其他俘虏返回斯卡杜。他将穆赫迪关入一口枯井,每天只给一定量的咸面饼和一杯水。这种饮食很快就结束了穆赫迪的生命。此后,斯卡杜一直占领哈伯罗,直到道格拉人取得胜利。

福格在《克什米尔史》中1832-1834年间摩诃罗耆兰季特·辛格(Ranjit Singh)统治时期和王子谢尔·辛格当克什米尔总督时期记述的,大约就是这一事件。他写道:"这里国内一片混乱。潘迪特·格耐希(Pandit Ganesh)正忙于和斯卡杜王公作战。最后,潘迪特取得了胜利,而王公同意臣服于哈利萨[45]宫廷。在返回的路上,于科希斯坦的阿斯托尔发现了水晶矿,他在那里部署了卫兵,给王子献上了许多水晶块。谢尔·辛格对疆域的扩展和水晶矿的发现十分高兴。授予潘迪特"萨希卜加利"(Sahibkari)的称号。"因此这一段记载没有提斯卡杜王公的名字,因此无法断定是

哪一位王公统治时期的事情,但斯卡杜这一事件和克什米尔有关,所以一起记载下来了。

艾哈默德·沙的王储是沙·穆拉特,但他先于父亲去世。当时,沙·穆拉特的母亲早已去世,在宫廷里,希格尔的海德尔·汗的姐妹道拉特可敦(Daulat Khatun)势力强大。她利用自己的影响,拉拢了斯卡杜的一批权贵,迫使艾哈默德·汗废去长子穆罕默德·沙,立道拉特可敦生的小儿子穆罕默德·阿里·汗为王储。道拉特可敦这一自私行为在家庭里造成了分裂,终于导致整个家族覆灭。

穆罕默德·沙被逐出堡垒,安置在王家花园,也得不到与他地位相当的费用和食粮。他拉拢了一批权贵,开始策划阴谋。克尔门的阿里·谢尔·汗也倾向于他,并建议由道戈尔尼巴布努(Doghni Pabono)带他去克什米尔,向锡克人的克什米尔省请求援助。于是,穆罕默德·沙便和道戈尼巴布努一起从王家花园经德沃萨依逃到了克什米尔。克什米尔省督将穆罕默德·沙送往拉合尔摩诃罗奢兰季特·辛格那里。拉合尔的摩诃罗奢早已批准摩诃罗奢古拉柏·辛格去征服拉达克,因而认为自己不宜直接干涉,便把穆罕默德·沙交给了摩诃罗奢古拉伯·辛格。当时,瓦齐尔佐尔阿弗尔·辛格(Zorawar Singh)已率领道格尔军队前往拉达克。摩诃罗奢古拉柏·辛格便把穆罕默德·沙派往瓦齐尔·佐尔阿弗尔那里。穆罕默德·沙便到苏罗来见瓦齐尔·佐尔阿弗尔,并和他一起到了拉达克。瓦齐尔·左尔阿弗尔在征服拉达克以后,便把穆罕默德·沙交给拉达克王顿珠南嘉(Dongrub - namgyal),让他暂时住在拉达克,可能他打算以后再安排援助他的事。

穆罕默德·沙自王家花园逃跑之后,艾哈默德·沙对格尔德赫夏的阿里·谢尔·汗发生了怀疑,几天之内,双方关系急剧恶化,以至艾哈默德·沙认为有必要进攻格尔德赫夏。阿里·谢尔·汗无力抵御斯卡杜的军队,便关闭了堡垒。斯卡杜人包围了堡

垒。这时,阿里·谢尔·汗带着几个人在夜里留出堡垒,逃往拉达克。这时,瓦齐尔·佐尔阿弗尔到达苏罗的消息已传至拉达克,他们便开始和他勾结起来。

其他有关佐尔阿弗尔·辛格人侵这个国家的情况,在"拉达克史"部分已经叙及。

隆多、阿斯托尔和图尔迪诸王的地位与领地相似,没有发现他们有什么独特的功绩。因此,我认为没有必要记述他们各自的情况,只列出了他们的世系表。

隆多和阿斯托尔的世系表已列入斯卡杜的世系表之中。格尔德赫夏也是该族的一支,其情况已单独记述。鉴于图尔迪是格尔德赫夏家庭的一支,其世系表和格尔德赫夏的世系表列在一起。在现时的制度下,它们全是领地(贾吉尔),只不过大小不同而已。斯卡杜、隆多和图尔迪的王公和臣民已无关系,他们只不过是耕种自己土地的领主。昔日从国人收取的赋税,现在由国库获取。只有格尔德赫夏的王公直接向臣民征收领地的赋税。按现在的行政划分,阿斯托尔属吉尔吉特县(Waxarat)。阿斯托尔王公是这个县的一个领主,被认为是吉尔吉特有权势的王公中的佼佼者。

瓦齐尔佐尔阿弗尔·辛格俘虏了艾哈默德·沙之后,任命其子穆罕默德·沙为王公。他死后,由其长子阿里·沙继任。阿里·沙死后,其长子哈桑·汗当了王公。他死后,其子穆罕默德·沙还是婴儿,亦被立为王公,由其叔叔穆罕默德·沙摄政。因此,穆罕默德·沙王公的养父瓦齐尔·古拉姆·海德尔进行了战争。后来,穆罕默德·沙摄政去世。现在,穆罕默德·阿里·沙王公统治着自己的领地。

注　释

1.巴尔蒂斯坦地区在唐代为大勃律,曾为吐蕃占领。在此后很长一个时期

里，该地及拉达克一直被统称为 Tibet。本书凡称 Tibet 而实指巴尔蒂斯坦和拉达克时，一律译作"图伯特"；凡指我西藏时，则译作"西藏"，以示区别。下文的"Tibet = I - Khord"、Tibet - i - Buzurg 和 Tibet - i - Kalan 均为波斯语词，Khord 意为"小"、"幼"，"Buzurg"有"大"、"老"之义，而 Kalan 有"大"、"长"、"广阔"之义。本书将前者译为"小西藏"，将后者译为"大西藏"。在《查谟史》中，我西藏地区被称作 Tibet - i - Asli，意为"真正的西藏"，或直接称作为拉萨。——译者

2. 这是另外一条条希格尔河。本书凡单独提到希格尔河或希格尔地区时，均指巴尔蒂斯坦汇入印度河的希格尔河及其流域。——译者
3. 即戈尔(Gol)。——英译者注。
4. "默格本"为西藏军衔，大致相当于将军。——英译者注
5. 哈里发，源于阿拉伯文，此处意为"继承者"、"代理人"。——译者
6. 指赛义德・穆赛默德・努尔・巴赫希。"萨希布"(Sahib)为一种尊称。——译者
7. "布迦"意为"哑巴"。——英译者注
8. 指奶妈的丈夫。——译者
9. 原文如此，与上文略有异。——译者
10. 这是一种语源学上的推测。该名字的起源，仍是模糊的。——英译者注
11. 原文为 Pari - chirkiti，pari 指极难通行的山口，此山口在斯卡杜的戈尔村和塞尔米格之间，沿印度河。——译者
12. 英译本作道伯格尔(Dobgar)，《古拉达克》作道格尔(Dogar)。河巴斯・加兹米先生来信称 Dogbar，意为"两山之间的地方"。——译者
13. 意为"花公主"。——译者
14. 今称萨德巴拉(Sadpara)。——译者
15. 今称格迪舒(Katisho)。——译者
16. 今称因古德(Ingut)，下文多尔贡特今称多尔贡(Torghon)、赫尔戈西尔称赫尔戈西(Harghosi)、迈莫斯今称迈莫希(Memush)、格尔格德今称格尔基德(Karkit)。——译者
17. 原文为 Mir - bahar，意为水手长，亦为斯利那加一个区的名称，相传原为水手们居住的地区。——译者
18. 英译本此处有"扎法尔・汗"一名(Zafar Khan)一名。

19. 穆斯林礼拜时念的有关经文,赞颂安拉,宣讲先知行为的仪式。——译者
20. 克什米尔和巴尔蒂斯坦之间的一条山路。——译者
21. 原文此处提到山的高度,但词义不明。——译者
22. 1 柯斯约合 3.5 公里。——译者
23. 那个时代可能产水稻,但现在巴尔蒂斯坦已无种植。——原注
24. 金衡,1 长拉约合 11.7 克。——译者
25. 波斯传说中的著名勇士。——译者
26. 曼萨卜(mansab),系指兵员名额由十人至一万人的军事组织。统辖着曼萨卜的官员称曼萨卡达尔(mansabdar)。此处恐泛指"官职"。——译者
27. "达姆"(Dam),原意为"价值",此处疑指"卢比"。——译者
28. 登莫萨,据阿巴斯·加兹米先生来信,其转写应为 Ltanmo - sa 意为"歌舞之地"。系希格尔和斯卡杜之间印度河右岸的小村庄,原先规模颇大,后受印度侵蚀而荒芜。——译者
29. 伊斯兰教的信仰,在火狱和天堂之间有一座桥,细如发丝,利似锋刃——译者
30. 伊斯兰教的苦行僧。——译者
31. 本书有的地方拼写为 Haldi,汉译为"哈尔迪"。——译者
32. 即王公。指克什米尔省督。——译者
33. 原文如此,英译作 Ponpyah。据阿巴斯·加兹米先生来信,应为本巴(Ponpa)——译者
34. 即今香格里拉饭店所在之格久拉,英译作 Kachura。——译者
35. 围绕陵墓旋绕。——译者
36. 哈拉木,伊斯兰教教法专用词,指为教法所禁止的行为。——译者
37. 意为受到许多恩惠。——译者
38. 不详,待考。——译者
39. 1 西尔约合 1 公斤。——译者
40. 原文如此。据阿巴斯·加 兹米先生来信,此处当为"合 30 英国西尔","西尔"为印度重量单位,每"西尔"约合 1 公斤。——译者
41. 伊斯兰教教徒休妻的习俗,男子只要连说三次"塔拉克"(阿拉伯的语 Talaq),便解除了与妻子的婚姻关系。——译者
42. 即离仪。穆斯林婚俗中,缔结婚姻的双方必须议定离仪的数目与支付方

式,万一日后发生离异,男方须依约向女方支付离仪。——译者
43. 即多拉,1 多拉约合 11.7 克。——译者
44. 亦称"洞西克尔"(Dongsi Khar)意为"岩石峰顶之堡"。——译者
45. 亦译作"卡尔沙",为锡克教第十代祖师哥宾德·辛格所建立的军事宗教组织。此处指锡克王国。——译者
46. 瓦齐尔(Wazir)意为"首相"、"大臣"。——译者

18世纪噶拖仁增·策旺诺布出使拉达克记

(德)彼德·史卫国　著
苏发祥　　译

内容提要:1734年,普日(Purig)王国脱离拉达克(Ladakha)王国。从此,两个王国之间的关系日趋紧张。当战争一触即发时,双方都求助于七世达赖喇嘛,请他派中间人前来解决冲突。所以,1752年,七世达赖喇嘛委派来自东部康区噶拖寺(Kah - thog monastery)的喇嘛策旺诺布(Tshe - dbang - nor - bu)出使拉达克。经过艰苦的谈判,1753年,双方化干戈为玉帛,签订了详细的和约。

1734年,因拉达克国王尼玛南加(nyi - ma - rnam - rgyal,1694 - 1729)的第二任妻子思司喀敦(Zi - zi Khatun)的影响,普日王国正式宣布脱离拉达克王国。她如愿以偿地使自己的亲生儿子扎西南加(bKra - shis - rnam - rgyal)得到了一个独立的王国。而尼玛南加和其首任妻子的长子德迥南加(bDe - skyong - rnam - rgyal)得到了波托拉(Po - to - la)以上的拉达克王国。1739年,德迥南加死后,其子彭措南加(Phun - tshogs - rnam - rgyal)继任王位。从此,叔侄之间的关系不断恶化。最后,双方皆不得不求助于第七世达赖喇嘛,请他派中间人前来调节冲突。因此,七世达赖喇嘛写信给东部康区噶拖寺的著名高僧策旺诺布,敦请他担任此项出使重任。当时,策旺诺布正在尼泊尔组织修复佛塔。1752年5月,策旺诺布与其随从一同踏上了前往拉达克之旅程。9月初,穿

过西藏—拉达克边界,到达离瓦姆列寺(Vam - le)稍远一点的地方。按策旺诺布原来的计划,谈判地点应是瓦姆列寺。

迄今为止,关于策旺诺布出使拉达克之资料基于弗兰克(Francke,1926)、格尔根(Gergen,1976)、伯戴克(Petech,1977)和达西·热吉阿斯(Tashi Rabgias,1984)的著作。此外,冗长和约的完整缩微胶卷使我们可以更加详细地探究在那些多事之秋拉达克究竟发生了什么事。18 世纪中叶正是靠这份冗长的和约解决了拉达克和普日王国之间的冲突。和约的拷贝见瑞伍拉德·格尔根(Reverend Gergen)的文集和尼泊尔的洛穆仓(Lo Mustang)。

事实证明,策旺诺布的使命并非易事。尽管他原想 3 个月之内解决问题,但事情直到 1753 年 7 月才最后了结。虽然策旺诺布前往拉达克之事提前已通知两位国王,但他还是不得不等到 1753 年元月中旬,才见到珊珊来迟的两位国王。此处笔者无意详论谈判过程中的是非曲直,况且谈判过程本身也非总是按一定的程序。总结双方争论的焦点所在及其最终这些争论如何被解决才是笔者的初衷。包括和约版本及德文译文在内的详细研究不久的将来就可以出版问世。

拉达克王国内部的紧张关系

噶拖策旺诺布首先面对的是拉达克王国领导层之间的诸多问题。主要是彭措南加糟糕的精神健康。据说孩提时代他是一个异常聪颖的孩子,但后来其精神状况越来越差。人们到处议论纷纷,认为他是一个对武器痴迷的人,其行为像个没有头脑的疯子,但对其保姆念念不忘。实际上,他的保姆不仅仅是其长期陪伴,瓦姆列谈判期间她已经身怀六甲。所以,国王对王国之事毫无兴趣可言。而由其母亲、嘉色仁波且(rGyal - sras - rin - po - che)和皇后贡佐姆(Kun - vdzoms)共同执政。

嘉色仁波且,王子时的名为萨迥南加(Sa - skyong - rnam -

rgyal),出家后法名米旁·绛贝多杰(Mi - pham - vjam - dpal - rdo - rje),是老国王德迴南加之长子,与现国王彭措南加有一半的血缘关系(halfbrother)。根据传统,他应该是拉达克国王。但他既没有继承王位,又没有得到财产,而是被送到海米斯寺院(Hemis monastery)出家为僧。拉达克编年史记载,这是由于与其有一般血缘关系的弟弟彭措南加之母普赤旺茂(Bu - khrid - dbang - mo)的影响而造成。但在和约中,嘉色仁波且将其归咎于其叔父扎西南加之母、爷爷尼玛南加的第二任妻子思司喀敦。正如加色仁波且所言,当他是城堡中惟一的男孩时,就被送到了寺院。普赤旺茂并非是一个诡计多端之人。相反,她单纯异常。因其具有菩萨一样之心肠,所以,你可以使她相信,东方是西方,而西方是东方。

我们得知,一方面,嘉色仁波且与弟弟之间关系不甚融洽。而另一方面,他与其弟媳王后贡佐姆之间来往甚密。这是普日首府穆贝卡人人传说之事。对此,嘉色仁波且非常恼怒。

普日与拉达克之间的冲突

策旺诺布必须解决的冲突产生于两个王国之间。究其缘由,首先我们不得不谈及前面已经提及的思司喀敦。首任妻子去世后,国王尼玛南嘉娶其为妻。她为国王生了一儿一女,儿子便是扎西南加,女儿名为扎西旺茂(bKra - shis - bdang - mo)。编年史中解释,正是由于她对国王长子德迴南加之影响,她对后者一直提防有加,她自己的亲生儿子才得到了整个普日作为他自己的王国。

和约中,扎西南加告诉我们,当巴基斯坦喀普鲁的统治者将其女思司喀敦许配给国王尼玛南嘉作新娘时,双方约定,如果思司喀敦生个男孩,他将得到城堡上半部的统治权,意思是拉达克王国的统治权。但扎西南加拿不出相应的文件加以证明,所以,嘉色仁波且对此非常怀疑。扎西南加进一步解释道,由于拉达克人民的反对,他的兄长才成为拉达克的统治者,而他自己成了普日的国王。

双方都承认，王国的分裂与思司喀敦的影响有直接关系。但拉达克一方还把王国内出现的其他问题都归咎与思司喀敦，普日国王则设法为其辩护。好像思司王妃来到拉达克一、两年后，就已掌握了很大的权力。她充分利用手中之权为其两个孩子谋利。

扎西南加与桑斯噶尔国王、黑那库国王

为了解冲突的全过程，接下来我们必须要探讨的是扎西南加国王在与拉达克国王、桑斯噶尔(Zangs - dkar)国王和黑那库(He - na - ku)国王关系后的特殊位置。

扎西南加认为自己不能与桑斯噶尔国王和黑那库国王平起平坐，而与拉达克国王地位相当。桑斯噶尔王国和黑那库王国也是从拉达克王国中分离出去的，但一直在拉达克的主权统治之下。然而，嘉色仁波且质问道，除了思司喀敦，还有谁应对他叔父的宣称负责？其叔父宣称合法性的证据是什么？但无论如何，扎西南加都拿不出相应的文件来证明。他甚至找不出一个当时在场的证人。仅仅泛泛而谈，说有人会证明这一切。他不断重复同样的故事，争辩道嘉色仁波且和彭错南加还是小孩时，其兄长临终前就把他们托付给了自己。这就清除地表明，从一开始，他的地位就要比桑斯噶尔国王和黑那库国王高。

另一方面，嘉色仁波且强调，根据传统，拉达克王国的国王及大臣的地位都要比从拉达克分离出去的王国之地位高。从1753年和约内容中我们可以看出，扎西南加的上述陈述，不仅引起了与拉达克王国的冲突，而且把自己推向了自己弱小邻居黑那库王国的对立面。

比替与喀布地方的拥有权问题

致使普日与拉达克之间关系紧张的另一问题是拉达克宣布对比替(Spi - ti)与喀布(Mkhar - bu)地方的拥有权，这两个地方现

称博喀布(Bod karbu)。当时这两个地方在扎西南嘉国王的统治之下,但拉达克怀疑其拥有的合法性。

关于比替与喀布地方拥有权的争论始于彭措南加登上王位后。显而易见,在尼玛南加和德迥南加时期扎西南加对这两个地方的拥有权不存在任何问题。之后,拉达克便强行宣布对这两个地方的所有权。但即使大部分的拉达克大臣们也认为,先要求拥有比替地方比较好,因为他们有更充分的理由。

当然,扎西南加不会轻易让出这两块地方。他认为这是他的父亲赠给的地方,而他的兄长也未表示任何怀疑的实事,说明他也接受无疑。但拉达克方面反击到,就在其父亲去世仅4个月后,德迥南加就离开了人世。所以,没有来得及提出要求。

在这种情形下,策旺诺布左右为难,很难确定到底是扎西南加的拥有权合理,还是拉达克方面的宣称合理,因为仍然没有文字可依。对扎西南加惟一有利的是在尼玛南加和德迥南加在位期间,他对这两块地方的拥有权没有引起任何公众议论。这就足以使他拒绝拉达克方面,认为他们的要求是不合理的。

关于普日贵族进贡问题之争论

拉达克发难的另一个问题是普日5家觉卧(jo - bo),也就是5家贵族之进贡事宜。按照传统惯例,每逢新年,这5家贵族都要单独到位于列城的大城堡中,献上他们的礼品。礼品的价值无关宏旨,而是被认为表示忠诚的体现。嘉色仁波且指出,从僧格南加(Seng - ge - rnam - rgal,1616 - 1642)国王开始,这一仪式从未间断。只是到了扎西南加时才被取消。但扎西南加认为,尼玛南加国王就已经放弃此一习惯,仅有穆贝喀的城堡还每年向列城进献礼品。普日国王愿意这样做。

经过长时间的讨论,扎西南加不再拒绝新的进贡规定,但他仍然拒绝贵族们亲自赴列城进贡。他认为贵族们不可信任。至于进

贡的数量不是讨论的真正主题。扎西南加甚至许诺进贡比要求更多的东西，只要拉达克方面放弃要求贵族们亲赴列城之条件。

当我们知道这些贵族们都是拥有数以千计士兵的领主时，扎西南加拒绝拉达克方面提出的要贵族们亲自到列城进贡的要求就显得理由更加充分。因此，强迫这些贵族们成为真正意义上的属僚似乎不太可能。但根据策旺诺布的观点，即使没有来自普日贵族们的效忠，拉达克王国仍然拥有强大的武装力量。从另一方面看，普日的国王必须依靠贵族们的支持，否则，他就没有任何的军事力量。所以，最后策旺诺布对其所处地位深表同情。

来自普日牛群造成的麻烦

在瓦姆列，拉达克人列出了抱怨的长名单提供讨论。其中之一便是牛群问题。牛群虽属普日国王，但他宣布有权在拉达克的草场上放牧。拉达克认为有 1000 多头牛。扎西南加的牧人在拉达克放牧的马匹有 22 群，这点上双方没有分歧。

事情起因于尼玛南加国王的首任妻子索南嘉措（bSod - nams - rgyal - mtsho），她把一小群马匹介绍到了拉达克。尼玛南加去世前，马群数目已有了新的增长。显然，这些马之后就成了扎西南加之财产。马群的数量不断增加，此外，还增加了牛群。但扎西南加仍然使用拉达克的牧场。拉达克人感到负担越来越大。因此，宣布根据法律他们是这些马牛的主人，扎西南加没有拥有权。所以，他们要求扎西南加召回牧人，留下畜群。如何解决这一争议，确实困难重重。扎西南加认为马匹是他的声誉的一部分，如留给拉达克人将是一种耻辱。

大臣促称多杰之罢免

彭措南杰的拉达克王国所面临的重大麻烦之一便是首席大臣促称多杰（Tshul - khrims - rdo - rje）的罢免。他的罢免加剧了两

个王国之间的关系。

促成多杰属于来自“嘉”(rGya)的名为“嘉巴觉卧”(rGya - pa - jo - bo)的贵族世家。促成多杰和他的家庭究竟遭遇了怎样的麻烦呢？拉达克一方在和约中做了详细的陈述。根据他们的说法，从较早时候起，拉达克王室中就已有这样的一条不成文规矩，不能重用嘉巴觉卧家族的任何人。因为他总想控制国王和整个国家，从而欲凌驾于国王和国家之上。尼玛南嘉时期忽视了这条建议。当时，根据世袭传承之传统习俗，先是嘉巴觉卧家族中的次子索南伦竹(bSod - nam - lhun - grub)出家为僧。但他随后放弃了僧人生活，而步入仕途，很快他就被任命为首席大臣(bka - blon)。随后，他就竭尽所能从国王手中为他和他的儿子们获取更多的权力。他和他的儿子促成多杰被控非法拥有整个皇室城堡的三分之一多。据说最后嘉巴觉卧家族拥有的耕地比皇室拥有耕地的两倍还多。

根据拉达克习俗和当时的经济状况，一般由长子从父亲手中继承嘉巴觉卧家族的城堡，而次子进入寺院出家为僧。所以，总是只有一个嘉巴觉卧家族繁衍发展。但是，在尼玛南加时期，大臣可以随意处理皇室的土地。索南伦竹的儿子当中没有一个人削发为僧。他们的父亲慷慨地把皇室的土地分给了他们。据说他把自已的女儿们送到觉卧做新娘子，而不是皇室公主们。人们甚至传说，有一个瓜分皇室城堡的协议存在。

此外，拉达克方面还谴责促成多杰一直试图控制扎西南加。在一次酒宴上，促成多杰安排了他的女儿与普日国王的婚事，并承诺这场婚姻是不可更改的。之后，扎西南加为了大臣的利益，而不顾其侄子彭措南加、嘉色仁波且和拉达克王国的声誉。因为他只顾照其妻子，而很少想到别人。

1750年9月15日，促成多杰受到审判，并认定他有罪。他的两个儿子逃到了海米斯寺院，嘉色仁波且答应庇护他们。因他们

不愿意过宗教生活，所以，再次逃离。这次他们来到了穆贝喀扎西南加国王和他们的妹妹处。

当促称多杰被认定有罪时，又发生了什么事？和约中清楚记载，他没有到海米斯和穆贝喀请求庇护。虽然和约中没有具体而清楚之叙述，但促称多杰好像被处死。他的儿子们接管了他的财产，并为得到财产而进行斗争。

当然，关于促称多杰和他的家庭，扎西南加持有截然不同的观点。他认为，嘉巴觉卧家族为拉达克王国忠心耿耿，拉达克人采取的行动缺乏起码的感激之情。扎西南加努力从另一个角度解释他与促称多杰女儿的婚事。尤其是关于酒宴上的传说，他认为这是拉达克人完完全全的谎言。

当首席大臣的两个儿子从海米斯寺院逃离时，拉达克派士兵沿普日到桑斯噶尔的路上拦截，试图抓获他们。之后，拉达克又试图逼迫他们从穆贝克投降。由于来自拉玛玉鲁（Lamayuru）的喇嘛之从中调解和嘉色仁波且的极力反对，普日和拉达克之间才避免了一场战争。促称多杰的儿子们则继续留在穆贝克，安然无恙。但是，麻烦并为就此结束。拉达克认为让他们留在穆贝克是个危险。所以，1752 年 5 月 22 日，拉达克命令促称多杰的儿子前往列城之城堡。当然，遭到拒绝，他们不会拿自已的生命冒险。拉达克则拒绝交还他们父亲的土地和财产。瓦姆列谈判之时，首席大臣的儿子们仍惊魂未定。扎西南加国王要求必须保证他和促称多杰儿子们的安全，然后才能赴瓦姆列谈判。这也是策旺诺布等了好长一段时间，扎西南加才姗姗而来的部分原因。

克什米尔的介入

现在让我们来试着重构克什米尔介入普日和拉达克之间冲突的史事。我们须从大臣促称多杰儿子们逃亡穆贝喀和拉达克军队对他们的追击谈起。

看到拉达克的士兵，扎西南加感到他的王国即将面临着严重危险。他担心遭到入侵。据此判断，拉达克军队的数量不在少数。根据 1750 年 10 月扎西南加的称述，就在促称多杰被罢免不到一个月的时间，两批拉达克军队派往普日，明显是为征服喀布而来。扎西南加及时得到通知，他召集在喀布的人员，约有 20 余人保卫城堡。所以，拉达克军队不得不撤回。但不久又来了新的部队。为防万一，普日国王召集 300 余人保卫喀布，500 余人保卫穆贝克。当时，来自拉玛玉鲁的喇嘛充当双方的调解人。拉达克命令促称多杰的儿子们投降，但遭到扎西南杰的拒绝。普通民众和长老们都希望双方保持友好关系，所以，拉达克再次撤军。

拉达克方面否认撤军是担心喀布城堡中的守卫者。他们宣称，如果拉达克真想征服喀布，对他们而言是轻而易举之事。他们的士兵只想抓获促称多杰的儿子。虽然拉达克方面也有人请求征服穆贝喀，但遭到嘉色仁波且的拒绝。

冲突升级的下一步是大约上述事件发生一个月后，克什米尔使节的出现。拉达克人提及使团是因扎西南加请求而来，但扎西南加确认使团是由克什米尔政府单方面派出。无论怎样，使团的到来是因为克什米尔担心通过普日和拉达克的商路受阻。使团首先到达穆贝克，但他们认为无论如何，应倾听双方的陈述，所以，又去了列城。在列城，使团编定了一个解决普日和拉达克之间冲突的文字协定。在送给普日国王过目之前，先敦促拉达克方面接受了此协定。然后，与格鲁派寺院、主巴噶举派寺院、皇室城堡的管家组成的长老与民众代表团一同返回穆贝喀。根据扎西南加之言，他们请求保持友好关系，并同情拉达克年轻领导人的个性，因他常常不能作出正确的决定。但叔父是位具有耐心和宽容之心的成年人。所以，他应该保持和巩固两国之间的友好关系，在协议上签字盖章。

起初，扎西南加拒绝接受，他认为毋须文字协议，因为他从来

无意要损坏拉达克的声誉。最后,他对协议经过了一些修改后,还是在上面签了字。修改内容包括拒绝普日贵族亲自赴列城进贡,拒绝促称多杰的儿子投降等。然后,扎西南加要求拉达克方面在他修改过的协议文本上重新签字。

拉达克方面坚持认为,协议的修改由来自克什米尔的使者负责,因为他们在穆贝克改变了主意。他们认为克什米尔人玩弄了诡计,对每一方说不同的话,出示了不同的协议文本。

无论如何,协议极不稳定。每一方都认为自己有理,而责备另一方。根据拉达克方面,拉达克国王受到克什米尔人对真正国王一样的尊敬,而把扎西南加作为小国王对待。而扎西南加认为,拉达克占领巴尔底斯坦的喜噶尔城堡(the fort of Shi - sgar)的军事行动,就是入侵普日王国前兆。结果扎西南加以防止流行病传入他的王国为借口,关闭了通往克什米尔的道路。

战争的危险

瓦姆列谈判期间,关于克什米尔方面可能派军队前来支持冲突中的一方或另一方的危险之推测反复得以讨论。扎西南加向与会代表出示了一封信,这封信是他从普日截留的一位克什米尔信使身上所得,信是写给拉达克国王的。信中写道,9月份将派遣两支军队前来进攻穆贝克,所以,拉达克方面也应召集部队做好准备。后来证明拉达克方面在得到策旺诺布即将前来充当中间人的通知之前,曾向克什米尔派过一位信使。而这封信就是对前面拉达克来信的回音。来自普日的大臣确证,此后类似的事情再也没有发生过。

因当时印度北部莫卧尔统治的衰弱,克什米尔政府是否真的打算派军队到普日或拉达令人怀疑。策旺诺布也意识到了这点,但他不敢完全确定。所以,他督促冲突双方写信给克什米尔,要求告诉克什米尔,不需派军队或其他任何人。策旺诺布还坚持开放

克什米尔到拉达克之间的道路，他不想冒犯克什米尔。

瓦姆列谈判之结果

彭措南加之退位

现在让我们看看瓦姆列谈判之结果。首先关于彭措南杰退位的消息得以证实。这在扎西南加到达之前的 1750 年 12 月初就已发生。彭措南杰的儿子策旺南加(Tshe - dbang - rnam - rgyal)代替其父登上王位。在他年少期间，嘉色仁波且担任摄政。

扎西南加总是以各种借口和理由迟迟不来瓦姆列，直到 1753 年 1 月 22 日。当他终于到达瓦姆列时，策旺诺布已等了他足足 5 个多月。根据策旺诺布本人的叙述，即使对一位瑜伽行者，这也是对其耐心的严峻考验。

与促称多杰儿子们的协议

瓦姆列谈判还商定了与促称多杰儿子们的协议。虽然有一个单独的文件，但协议的要点也见诸和约中。此单独文件由策旺诺布编辑，然后交予嘉巴家族，详细告诉他们拉达克方面允许他们做什么。

因嘉色仁波且拒绝向嘉巴家族退还任何他们的土地或财产，除非嘉巴兄弟返回拉达克王国，所以，为解决这一特殊冲突，从而使双方达成谅解，策旺诺布旺向嘉色仁波且施加了一些压力。但嘉色两兄弟害怕危及自己的生命，拒绝在拉达克生活。他们答应可以做除此之外的任何事情，如发誓不做伤害拉达克王室成员的任何事情，或承认他们先辈所犯的罪行等等。策旺诺布的压力行之有效，嘉色两兄弟得到了他们父辈的财产。当然，不是所有的土地和那些被认为是非法所得的财产。两兄弟发誓永不做伤害拉达克王室成员之事。根据他们的希望，嘉色仁波且和贡佐姆王后承诺，保证他们将来的安全。

普日与拉达克之间的协议

为便于完成任务，开始策旺诺布同意双方达成一个20年的停战协议。但后来由于双方的共同愿望，改变为永久性协议。

策旺诺布接受双方的共同建议，不再举行新的谈判与讨论，只增加了几项新的条款。谈判最后达到的和约内容包括了对谈判过程的详细记载和所解决每个争议的清单。对谈判过程的记载基于旺策诺布在瓦列姆期间所作的记录。

根据和约中的清单，首先双方同意，比替和喀布地方毫无争议属于普日王国。普日的贵族们每年向普日国王进贡，而普日国王每年给拉达克国王贡献8登古奥(dngul，拉达克货币—译注)。

扎西南加的22群马匹中，16群马匹应交给列城的城堡。其它畜群仍如从前，允许在拉达克的草场上放牧。

黑那库国王的权力和地位得以确定。其国王承诺不做任何有损于拉达克王室声誉之事情。

一旦扎西南加没有儿子，他就接受策旺南加为他的儿子。如果他有了自己的儿子，且儿子精神健康良好，那么，他就应该是穆贝喀的国王，也应是策旺南加的盟友。

对来自克什米尔的信使和旅行商人，无论他们是从那面得到的护照，都一视同仁没有差别。负责者应从城堡中申请护照。拉达克王国派往克什米尔的信差不应在穆贝喀受阻。普日国王有权向比替地方派遣信使。如果为此目的需要列城城堡的护照，城堡应如需发放。穆贝喀派往西藏朝拜的信使也是一样。

两个国王之间的不和应通过恳谈和互派信使的方法加以解决。

大臣和长老应对国王忠心耿耿，就是说，如果国王错了，也应说出真相。聪明的大臣应鼓励王室领导成员之间的和谐。他不应受亲属和妻子们的影响，也不受追逐钱财之诱惑。

除了征收正常的税收外，旅行商人不应受到更多的阻挠和打扰。来自克什米尔的商人尤其要求这样的保证。因此，对他们的保证铸写在5页铜板上。

总之，应避免不利于佛教的任何一件事情。

以上为主要内容，但还需补充如下几点：

嘉色仁波且、他的兄弟、贡佐姆王后连同黑那库国王和他们的家属共同发誓，不做伤害扎西南加国王之事。同样，扎西南加国王发誓不做任何危及嘉色仁波且、他的兄弟、贡佐姆王后和他们的家属生命之事。

此为最终和约，再无任何遗留问题。国王、王后或长老不再制订补充和约。

官员之间应保持和谐和友好。不应打扰伊斯兰信徒。尽量避免与其他王国之间的战争，因战争危及佛教的存在。

为确保上述内容之顺利执行，所有与此有关之人员皆已发誓保证。

除了这份详细的和约，编年史中仅提及对桑斯噶尔国王和黑那库国王权力之认可问题。至于普日国王，编年史中的记载是错误的，因书中提及一个王国应只有一个国王，所以，扎西南加死后，两个王国应合而为一。这与和约本身的内容不符。和约中规定，只有扎西南加没有儿子可以继承王位的情况下，才可统一为一个王国。当然，最终结果都是一样，因扎西南加死后无子，普日王国又成了拉达克王国的一部分。

—译自 RECENT RESEARCH ON LADAKH(6), Proceedings of the Sixth International Colloquium on Ladakh, Leh, 1993, UNIVERSITY OF BRISTOL

参考书目：

A. H. 弗兰克，1926，《印度的藏族古玩》，第二卷，加尔各答。

约瑟夫·格尔根，1976，《拉达王统·甘露宝库》，新德里。

L. 伯戴克，1977，《拉达克王国》，罗马。

P. 史卫国，1991，Die Hinderniss auf dem Weg zum Staatsvertrag zwischen Puri und Ladakh 1752/1753，载《西藏的历史和语言：纪念乌瑞教授七十诞辰研究文集》，第 435－440 页。

达西·热吉阿斯，1984，《玛域拉达古代史·遍照明镜》，列城。



秦噶哔和古伯察先生的拉萨之行

(法)伯希和　著
耿　昇　译

法国遣使会士古伯察(E·Huc)所著:《1844、1845和1846年的鞑靼西藏旅行记》遣使会士包杰(J·—M·PIanchet)的最新译注本,北京遣使会印书局1924年版,两卷8开本,共426+493页。

很少有游记会具有可与古伯察神父的著作相媲美的命运。此书在1850—1868年间,至少出版了七个法文版本[1],后来又被译成了一大批文字[2]。由两名遣使会士穿越亚洲的神奇长途跋涉,有充分的理由产生轰动效应。如果是由一种不太精彩的文笔写成其游记,那么它也不会持续很久。但古伯察善于以一种非常生动的文笔叙述,以致于今天尚有许多人在津津有味地阅读此书。自数年以来,确实尚可在市场上找到《鞑靼西藏和旅行记》,但其价格不菲,已经大大涨高了。我们应该感谢包世杰神父,今天推出它的一种新版本,配有许多插图和丰富的注释,部分是由贾格尔(Kaerl de Jaegher)神父所作但令人遗憾的是其中缺乏索引[3]。我于此无法想到由秦噶哔和古伯察的游记已经提出,而且现在仍在提出的所有问题。其中主要问题,也就是其拉萨之行的真实性到底有几多,在很长时间之前便以得到解决,但我却想指出,如果说古伯察的著作对于他穿越的地区提供了一种相当正确的基本印象,那么

要在具体细节上也笼统地信任他，也是很危险的，即使是在与本人有关的问题上也概莫能外，他本应该比任何人都能更好地了解这些事件。

为了不再重复，我首先重提一下秦噶哔和古伯察一生中的几个主要标志性时间。

秦噶哔(Joseph Gabet)[4] 于1808年12月4日生于塞耶河畔的奈维(Névy—Sur—Seille，位于汝拉山区)[5]，与1833年10月27日晋铎，1834年3月加入遣使会(圣—辣匝禄会，Sain—Lazre)[6]，1835年3月21日从勒阿弗尔(Le Havre)出发赴华，经巴达维亚转岸后，于8月19日抵达中国澳门，于1836年3月16日在那里发宗教愿。他于8月15日离开澳门前往蒙古传教区，并于1837年3月6日到达那里。他的汉姓是"秦"[7]。他于黑水和热河度过数年，归化了两名原喇嘛。其一年长25岁，受洗后取教名为保禄(Paul)；另一个刚刚20岁，受洗后取教名彼得(Pierre)，此人被派往澳门，并在那里成为遣使会士。最后是一个小沙弥，取名为"受洗约翰"(Jean—Baptiste)，他就是古伯察那著名的桑巴钦巴(萨木丹尽巴，Samdadchiemba)[8]. 1844年，秦噶哔偕其助手古伯察登程，最终到达拉萨。当这些旅行家们于1846年10月初到达澳门时，遣使会士们的司库吉耶(Guillet)告知秦神父说，他已被任命为特罗亚纳(Troarne)的异教地区主教，但有关其任命的教皇教谕已寄往西弯子，那里是蒙古传教区的所在地，位于宣代府以北10法里处。然而，秦噶哔神父必须马上赴欧洲，以捍卫其传教区的利益。他取道红海并于1847年1月在马赛乘船停泊。他从那里到达巴黎，在巴黎一直停留到4月6日，接着又前往汝拉山区，最后于8月14日偕其弟而到达罗马。他不想在那里接受祝圣，而仅仅接受由孟振生(Mouly)主教亲手主持的蒙古主教的祝圣。后来在巴黎，医生禁止他经受寒冷气候。秦噶哔听从了，于1848年出发赴巴西[9]，并于1853年3月3日，死于距里约热内卢只有半法里之遥

的耶稣岛山。这位受任主教从未被祝圣成为主教[10]。

古伯察(Regis—Evariste huc)于1813年6月1日诞生于开吕斯(Caylus,介于塔尔纳河和加龙河之间),1836年10月9日加入遣使会士们的队伍,1838年10月15日发愿,1839年1月28日被晋铎[11]。他与3月6日乘阿代玛尔(Adnémar)号船,离开勒阿弗尔。该船于6月24日停泊于巴达维亚,8月1日在澳门靠岸[12],1841年2月20日星期六再从澳门出发,最终于6月17日到达西弯子[13]。其汉名是古伯察[14]。包世杰先生声称,古伯察在西弯子或者是该地区,共停留两年左右,以适应传教区的生活和学习汉语。然后,他于"1843年耶稣升天节"(5月26日)之前不久,便出发"赴黑水和喇咧沟,在那里刻苦地潜心学习满语和蒙语……由其县的长上陪同"。古伯察自拉萨返回澳门后,在澳门一直停留到1848—1849年间[15]。他当时曾两次北上华北,但他因赴西藏旅行而忍受苦难,严重伤害了其健康状况,从而迫使他再次南下宁波,并且最后返回法国。他在苏伊士停泊之后,又前往叙利亚和圣地巴勒斯坦,于1852年6月回到祖国法兰西[16]。他在始终与遣使会士们保持和睦关系的同时,却于1853年12月26日退出该修会[17]。1854年,他出版了两卷本的《中华帝国》(它先于1854年,后于1857年和1862年再版)[18];于1857—1858年又推出了4卷本的《中国中原、鞑靼地区和西藏的基督教》[19]。1857年,古伯察促使拿破仑三世(NapoleonIII)夺取安南的"土伦堡"(岘港)[20]。他最终1860年3月25日逝世。

古伯察有时也会受到不公正的攻击,因为普热瓦尔斯基(Przeval'skii)竟然发展到了否认其拉萨之行的地步,我本人也不赞同让·布肖(Jean Bouchot)在他发表的一片叫作《古伯察神父的剽窃》的文章中所阐述的观点[21],其中将古伯察先生的全部著作,甚至是每部著作的所有部分都置于了相同的地位——剽窃。无论古伯察的游记可能会包括什么样的不确切处,也无论从科学观点

上来看是多么脆弱，这次非常著名的旅行之事实却是客观存在的，因而古伯察著作中的全部内容便直接与此有关[22]。对于其余问题，尤其是在他1854年和1857——1858年的两部著作中，该神父故意拉长了篇幅，长篇地借鉴了他本人的其他著作。但当布肖先生在想到东方学家们尚未对这些著作引起注意时，却认为从中国史的观点来讲[23]，由此而发现了一种权威论据，他大错而特错了。

《鞑靼西藏旅行记》系由古伯察神父于1846年末—1848年末之间写于澳门，当该传教士尚滞留在远东时，此书于1850年末出版。因此由他修订后的第1版，便是1853年的定本[24]。这部《鞑靼西藏旅行记》在两位旅行家被从西藏押解到中原辖地边陲——四川时戛然而止。此部游记的续文，即从四川到广州一段，则形成了《中华帝国》一书的框架，但其中却不断出现喋喋不休的离题话。最后，古伯察在蒙古和西藏的旅行记又在《中国中原、鞑靼和西藏的基督教》一书中重作了阐述（第4卷，第359—420页）。但这并不是我们的唯一资料来源。我们还应再从中补充以下资料[25]。

1. 秦噶哔致巴黎遣使会总司库德旺（Etienne）先生的一封书简，其时间为“1842年6月于鞑靼地区[26]”，先刊布于《遣使会年鉴》的第12卷（1847年），第611－658页；又发表了《传言年鉴》第20卷（1844年）第5—33页。

2. 由秦噶哔其弟费尔迪南·噶哔（Ferdinand Gabet）的一封未刊打字本书简，现藏塞耶河畔的奈维（汝拉），其时间为“1842年8月20日于鞑靼地区”。此封书简的原文是由我在法兰西学术院的同事阿德里安·普郎歇（Adrien planchet）先生交给我的。

3. 古伯察致其弟朵纳蒂安·雨克（Donatien huc）的一封书简，其时间为“1844年2月8日于鞑靼蒙古的黑水川”，先载于《遣使会年鉴》第10卷（1845年），第531—580页；后又转载于《传信年鉴》第17卷（1845年），第369—398页中（其中标注的时间为

1844 年 1 月 8 日)[27]。

4. 达京(Daguin)致马丹(Martin)的一封书简,其时间为“1844 年 5 月 22 日于黑水”(Hay_chui),载于《遣使会年鉴》第 10 卷(1845 年),第 581—591 页。

5. 孟振生主教于 1845 年 3 月 7 日写于西湾子的一封书简[28],刊部于《遣使会年鉴》第 11 卷(1846 年),第 420—459 页。

6. 达京致德旺先生的一封书简,其时间为“1845 年 4 月 22 日于三塔传教区”,刊布于《遣使会年鉴》第 12 卷(1847 年),第 5—24 页。

7. 一封“西湾子神学院学生与实习生致巴黎大学学生和实习生的书简”,其时间为“1846 年 4 月 30 日于西湾子”,刊载于《遣使会年鉴》第 12 卷,特别请参阅第 400 页。

8. 由秦噶哔呈教皇庇护九世(PieIX)的一份《中国传教区报告》,发表于《遣使会年鉴》第 13 卷(1848 年),第 114—226 页。其中未作任何断代,但肯定属于 1847 年第 2 季度[29]。秦神父于其中(第 225 页)暗示了有关西藏传教区的一封书简,这是他自巴黎寄往教廷传信部的,这封书简至今为止尚未能在其他地方为人所知。编辑们在发表该报告时,却令人遗憾地删去了有关这次旅行中从“持续的山口”起,直到抵达拉萨期间的一切内容,正如我于前一年发表古伯察 12 月 20 日的书简时,作了双重使用一样。在秦神父报告中,这一未刊部分中,可能会具有某种意义。

9. 秦噶哔对于两位传教士在拉萨的居留及其从返回广州的停留,所作的一种简单记述。这篇简单记述被断代为“1847 年 12 月于巴黎”,它被刊登在《传信年鉴》第 20 卷(1848 年),第 118—126 页。

10. 一部《遣使会士秦噶哔和古伯察赴拉萨的游记》。如同前种游记一样,它也由秦噶哔神父所撰,但比第(9)条中提到的那部游记发挥得更深入。它被发表于 1848 年《传信年鉴》5 月和 7 月

号，即第20卷，第223—240和241—251页。但它仅仅从他们在拉萨的居往而开始，而且未断代，很可能应稍晚于前一部游记，也就是说仅仅是写于1848年年初。但它又部分地重复了呈奏庇护九世教皇报告的部分行文。

11. 古伯察神父致遣使会士总司库德旺先生的一封书简，被断代为1846年12月20日于澳门。它分别刊部于《遣使会年鉴》第22卷(1847年)，第118—182页；《传信年鉴》第19卷(1847年)，第269—308页。古伯察于其中讲述了自"黑水川"直到拉萨期间的旅行。在《传信年鉴》中，这封书简的前面附有关于蒙古传教区的一篇简述。其中宣称，秦噶哔先生"刚刚返法以停留数月"；其后又带有秦噶哔对六字真言"唵嘛呢咪叭吽"(Om Mani Padme Hum)所作的简单说明；这条注释的一份手稿同样也是由秦噶哔移交给了亚细亚学会，该学会将之发表在1847年5月的《亚西亚学报》(第462—464页)中，并且作了某些修正[30]。发表古伯察书简的那卷《传信年鉴》，于1847年7月出版。

12. 古伯察致德旺先生的一封书简，未被断代，系有关两位传教士在拉萨居住事端，刊载于《遣使会年鉴》第13卷(1848年)，第227—294和345—425页；《传信年鉴》第21卷，1849年3月，第38—70和73—136页。

13. 古伯察致德旺先生的一封书简，未作断代，系有两位传教士从拉萨到察木多旅行的记述。它被单独刊行于《传信年鉴》，1848年11月号，第20卷，第361—434页，但它又被汇集于《遣使会年鉴》的下一年号中了。

14. 古伯察致德旺先生的一封书简，未作断代，系有关从察木多到成都之行的，附有关从成都到澳门之行的6行附言。它被发表在《传信年鉴》，1850年5月号，第22卷，第206—256页；它也曾被汇集在前一年《遣使会年鉴》之中，即第14卷(1849年)，第281—476页。

15. 考狄(H·Cordier)的一篇文章:《古伯察和秦噶哔神父从西藏遭逐(1846年)》,首先刊载于1909年的《历史地理评论》,后重印于其《东方史地论丛》第1卷,第281—295页。

16. 尊敬的神父梅西埃(Mecier)的著作:《1851—1854年中国海上的"喀西尼"之战》,巴黎1889年版,8开本。

古伯察的《鞑靼西藏旅行记》最早于1850年由勒·克莱尔(A·Le Clere)出版公司出版。我不知道原手稿是在什么状况下交给他们的[31],甚至不知道它是怎样拼合而成的。古伯察于1846年12月20日致德旺先生的书简独自涵盖了《鞑靼西藏旅行记》的大部分内容,占据了第1卷中的所有部分以及第2卷的前249页。相反,除了某些意义不大的词汇变化,以及出自印刷错误的专用名词的不同写法之外,本文上文第12、13和14条列举的致德旺先生的书简,全文形成了《鞑靼西藏旅行记》第2卷第250页到书末的行文。下述情况则例外:1. 有关莫可洛夫特(Moocroft)的记述(《鞑靼西藏旅行记》第2卷,第353—358页)[32];致德旺先生的书简可能未将之包括在内,或者是《遣使会年鉴》的出版家认为它对于传教区毫无意义而删去了。2.《鞑靼西藏旅行记》第2卷第365—366页中"另一种考虑"的段落,但它在《传信年鉴》中去阙如。3. 在《鞑靼西藏旅行记》第2卷第371页中有关蒙藏历法的段落,自"我们知道,中国中原人……",直到第2卷第375页"……一种相似的方法",在两种《年鉴》中均付阙如。4.《鞑靼西藏旅行记》第2卷,第382—384页,对于哲蚌寺(Preboung)和色拉寺(Sara)的描述,在两种《年鉴》中均付阙如。5. 有关桑巴钦巴那难以相处的性格之段落(《鞑靼西藏旅行记》第2卷第388页。从"质言之……"直到"……一种繁荣状态"),存在于《遣使会年鉴》中(第14卷,第383页),但却在《传信年鉴》中付阙如。6.《鞑靼西藏旅行记》第2卷,第391—395页的所有段落(自"首先向我们……"直到"……暴露"),在两种《年鉴》中均付阙如。7. 两种《年

鉴》均未提供《鞑靼西藏旅行记》第2卷404—405页中的文字(自“这种编纂……”直到“总共60公里”)。其中提到了《卫藏图识》,它当时是由李国安借给传教士们的。古伯察声称,于其旅行期间,“每天都在眼前看到此书”。但在该书的问题上,他也提到了夏真特(Hyacinte)神父和克拉普洛特(Klaproth)的译本,他只是在到达澳门时才获知这一切。8.两种《年鉴》都缺少《鞑靼西藏旅行记》第2卷第408—410页的段落,即自“公职官吏……”,直到“……必须支付乌拉”为止。9.两种《年鉴》的行文提供了对于克拉普洛特有关独角兽资料的最早记述。但这却不是古伯察于其《鞑靼西藏旅行记》第2卷第423—426页中所抄录的全部内容,即从“我们想到……”起,直到“……使其存在毫无疑问了”。10.《传信年鉴》未提供《鞑靼西藏旅行记》第2卷第433页发表的段落,它由“一旦当我们安身……”而开始。11.《传信年鉴》缺少《鞑靼西藏旅行记》第2卷第436页的段落,即从“我们离开了……”地方开始。12.《传信年鉴》缺《鞑靼西藏旅行记》第2卷第447—448页,由“我们一旦作……”处开始。13.两种《年鉴》均少《鞑靼西藏旅行记》第2卷第460—461页,自该章开头处直至“居住在西藏……”。14.两种《年鉴》均缺《鞑靼西藏旅行记》第2卷第469—471页,从“从保东到巴贡……”开始,到“……在大理石石板上”。15.两种《年鉴》均缺《鞑靼西藏旅行记》第2卷第493—494页,自“中国政府……”,直到“……他们的激流”。16.两种《年鉴》均缺《鞑靼西藏旅行记》第2卷第502—503页,自“在巴塘,有……”,直到“……用熟石灰”。17.两种《年鉴》均缺《鞑靼西藏旅行记》第2卷第517—518页,自“城墙与防御工事……”,直到“……更为坚固”。18.两种《年鉴》均缺《鞑靼西藏旅行记》第2卷第519—520页中《跋尾》的最后部分,从“在两年的居住期间……”开始。

我觉得,从上述研究中便可以看出,作为一种很可能的结论,

那就是当古伯察将其 1846 年 12 月 28 日的书简寄给德旺先生时，尚无暇撰写其《鞑靼西藏旅行记》。

这就是古伯察 1847—1848 年的那部著作，正如从其《跋尾》中所看到的那样。第 1 卷和第 2 卷第 1 部分的内容，包括自“黑水”直到拉萨的旅行，本应该是其著作中传到欧洲的第 1 件。但两种《年鉴》的出版商们认为，在他们已经发表了 1846 年 12 月 20 日的书简之后，不值得再出版全书了。剩余部分于 1848—1849 年间，分两、三次传到了欧洲，出版商们又以某些剪辑而删节性地加入到正式出版物中。但他们掌握有完整的手稿，或者是古伯察制作了他们的一份抄件，然后一并寄去。这样一来遣使会士们的出版商勒·克来尔(Le Clere)，才得以 1850 年出版了《鞑靼西藏旅行记》全书的首版。

古伯察是怎样得以撰写这部旅行记呢？它们似乎明显有 3 种来源：旅行札记、旅行家的回忆录和在澳门从事的书本研究。我们当然应该将对雅盖(Jacquet)、雷慕沙(Rémusat)和克拉普洛特(Klaproth)的长段引文也归于这最后一类。至于其余部分，人们更喜欢知道在《鞑靼西藏旅行记》中所保留的逐日所作的旅行日记。我非常害怕的事则是，古伯察的笔记本，正如他在 1852 年的序言中所说的那样，即其沿途所搜集到的某些资料的笔记，并未被非常严格地运用。无论如何，古伯察手中确实掌握有他先前所写的全部著作。他的某些文件，而且也都由传教士们亲自选择并收藏在一个“木匣子”中，在拉萨被从他们手中没收了，但在广州却又退还给了他们[33]。这两位旅行家似乎甚至不抢救了他们的贫寒行囊。因为秦噶哔将数块带有“唵嘛呢叭咪吽”六字真言的石块，从拉萨带回到了欧洲，并将其中的一块交给了巴黎国家图书馆收藏[34]。同样，他们在拉萨开始并于湖北完成了一部《四十二章经》的译本，系根据该经文的蒙文本而翻译的，《亚细亚学报》于其 1848 年 6 月的手册中发表(第 535 –557 页)。我对于秦噶哔和古

伯察的文件，再不知道更多的情况了，我也不知道它们后来的下落如何。

在这次著名拉萨之行的问题上，世人所提出的第1个问题，便是需要知道，这两名遣使会士是怎样导致从事这项壮举的。人们有时曾认为，他们曾是“接受教团长们的指定，前去寻找通往达赖喇嘛圣城之路的”（马尔康：《西藏》第94页）。托玛斯·霍尔迪奇（Thomas Hokdich）同样也指出，孟振生“派遣古伯察（及其同伴秦噶哔）赴西藏旅行”（《西藏及其秘密》第128页）。裕尔（Yule）曾捍卫古伯察而反驳普热瓦尔斯基的说法。但他却发现古伯察做为一名旅行家，很缺乏“地理意识”。包世杰对此回答说（《鞑靼西藏旅行记》第一卷，第68页），地理考察并非古伯察的职业，其旅行的目的是传教。包世杰先生为此目的而征引了孟振生主教1845年3月7日的书简，其中提到：“这些财政收入最终使我们得以于去年，向蒙古北方派遣两名欧洲传教士。他们于1844年9月10日从蒙族——汉族（也就是说，基本上是由汉人居住的蒙古地区）出发。这就是秦噶哔和古伯察神父，他们二人都相当好地学会了满语和蒙语，也相当精通藏文。这就是可以使他们能有效地行使在游牧蒙古人中的职务，并试图在这些人中开创了一个传教区。”包世杰先生还引证了孟振生主教于1946年2月8日的书简：“现在尚未得到已出发的秦噶哔和古伯察先生的任何消息。他们前往北方游牧蒙古民中传播福音，即将有两年的时间了。”

尽管孟振生主教使用了这样一句话，但人们在一段时间内，甚至还曾认为，在蒙古传教区，获得了几乎是可靠的消息，即秦噶哔和古伯察已经到达北蒙古，正置身于喀尔喀人（Khalkha）中。这就是达京（Daguin）于1845年8月22日，从三塔传教区发出的信件所证明的内容：“首先请允许我向你们讲一下秦噶哔和古伯察到达的喀尔喀部（Halha），它共包括80个蒙古部落。我是在他们不知道的情况下获悉这次到达的，因为我正要去看他们……”达京

于是首先介绍了传教士们出发及其个人的奔波，然后是他返回嘣咧沟。从喀尔喀人中返回那里的一名蒙古人，“向当地的传道员（教经先生）们叙述说，秦神父和古神父都变成了喇嘛”。这个蒙古人曾在喀尔喀人中见过一座塔或窣塔波，人们将佛教的所有迷信法器都投入到马厩中，又在那里布置3幅大画像。据他叙述，其一代表着一个怀抱圣婴的女子，其二代表着一个肩扛一只母羊的男子，已记不起他对第3个画的描述了。嘣咧沟的这个蒙古人还声称，他曾与一名来自西藏的喇嘛讨论过。喇嘛回答说，自己将前往北京，并且希望向皇帝请教这种新的教义。秦神父和古神父已经出发，向西北方向黑水以远的地方远足去了，但这个蒙古人自己未能见到他们。可以肯定，这个蒙古人不可能如此扯谎。他并不熟悉我们宗教信仰的法器，既不了解我们这两位教友的出发，更不知道他们的出发计划。次年，在缺乏两名传教士可靠消息的情况下，该蒙古人的叙述在西湾子尚具有某种可信度。当地的神学院学生曾于1846年4月30日致信巴黎神学院的学生们，他们在有关秦噶哔和古伯察的问题上写道：“如果我们相信某些流言的话，那么他们就曾归化过许多喇嘛，砸碎喇嘛们的偶像，于其位置上竖起了肩扛一只母羊的我主、怀抱圣婴耶稣的慈悲圣母的像。解释经书和传授祈祷，占据了他们的许多时间。”

1847年7月，《蒙古传教区》简介文章（《传信年鉴》第19卷，第268页）在讲到内蒙古的基督徒后，又补充说：“在于北部徘徊的游牧部族中，尚无法统计到一名基督徒，他们的活动帐篷一直支到俄罗斯在亚洲的边界。在这个周长约为800里的高原上，尚未插过一根十字架，以向那些没完没了的沙漠朝圣人指出其祖国。1844年时，两名传教士进入了该未知草原最深处……”接着便是古伯察1846年12月20日的书简，它并未否认前文所述情况。这封信札是这样开始的：“非常尊敬的神父先生，你们可能知道，我们的宗座代牧孟振生主教，很久以来就委托秦神父与我，前往蒙古

人的鞑靼地区探险,并仔细研究这些游牧民族的风俗与性格,而且我们也身负向他们传播福音的使命。由于他要求我们走得尽量远一些,所以我们被迫作某些准备,以骆驼队的形式进行组织。"

最后,最典型的文献是由秦噶哔自澳门发出的一封书简(可能是1846年10月),系致其继承人达京先生的。我认为,在包世杰部分发表该书简之前,它未曾被刊布过,而且值得于此转引[36]。"从嘛咧沟出发,我们向喀尔喀人地区走去。因为我们坚信自己可能要被俄罗斯人抓获,所以我们更原意取道西部之路。我们穿越了察哈尔(Tchakar),然后渡过黄河,经过鄂尔多斯(Ordos)和阿拉善(Alachān),最后到达了著名的喇嘛寺——塔尔寺[37]。我们本希望在那里创建蒙古的第1个基督教会口。我们在那里居住了8个月。8个月之后,我们发现自己设想的希望根本无法兑现,甚至我们也无法在那里居住了。因为此时我们必须改穿他们强加给我们的喇嘛袈裟[38],这就迫使我们到其他地方去寻求出路。当时在清王朝政府与西藏人之间爆发的一场战争,又使我们不可能原路返回了[39]。这就迫使我们转向西部,我们便进入了卡尔梅克人(Kalmouki,额鲁特人)的大沙漠。经过数月日夜兼程的旅行之后,我们到达了西藏首府拉萨。当我们做出首次尝试,我们便甚感幸慰地看到,其成功已经远远地超出了我们的希望。我们在那里建起了一座小教堂,首次在这个"佛教之都"唱起了真正的祈祷诗……"。

甚至在秦噶哔于1847年第2季度呈奏庇护九世教皇的《中国传教区的报告》中,他就写道,他于1844年8月间,收到过孟振生主教对其旅行的指示:"他委任我为未来传教区的会长,古伯察神父的职衔是司库。这封书简的一段文字是这样表述的:'你们要从一顶帐篷到另一顶帐篷、从一个部族到另一个部族、从一个喇嘛庙到另一个喇嘛庙地前进,一直到天命使你们能了解到它希望让你们停下来,以开始活动的地方为止。'因此,这些指示给我们的

旅行方向留下了充分的自由范围，而且也会使我们的一切活动都具有充分的理由。”秦神父在讲完为什么适应时机的原因使他们更喜欢西行之路后，最多也只补充说：“我们还有前往神秘之源地区的有利条件，而这些民族在那里顽强地坚持吸取全部信仰。”

所有这些文献都相当清楚地证明，正是遣使会长的指示，才把他们派向了外蒙古西部库伦（Ourga）方向的喀尔喀人中。我们应该把他们行程路线的改变归功于偶然形势的相助，新路线把他们引向了西南方，并使他们最终到达了拉萨。甚至是当秦噶哔于1846年左右到达澳门之后，他还介绍说，他们绕道拉萨是出于一场事故。1847年在罗马，人们尚可发现，首次于其笔下出现了对“诸多迷信之源头”的影射，他们通过取道西部之路而逐渐地接近了它，尽管他在其他地方未曾作过具体解释。但当奉命在蒙古创建传教区的传教士们（某些虚假的流言，使他们自己在该地区可取得了布道成功），突然出现在被归予另一个修会的西藏地区时，从他们布道使命的观点来看，却面临着完成了一次无效旅行的尴尬局面。我们完全可以肯定，如果孟振生主教的指示提到了西藏或拉萨，那么秦噶哔就绝不会忽略全文引证该段落。但在这样的背景下，诸如玛尔康那样的严肃学者，怎能相信秦噶哔和古伯察会奉命前往西藏的首府呢？我确实感觉到，这种错误是由古伯察本人造成的。他在《鞑靼西藏旅行记》第1卷第3页中声称，孟振生主教“于1844年前后……把对我们正在从事的这次大旅行的指示寄给了我们，我们旅行的目的是为了研究鞑靼人的性格和习俗，并在可能的情况下考察这个宗座代牧区的幅员和四界”。这一点相当含糊，尤其是当我们联想到孟振生主教于其信中讲到了“北蒙古”和“北部的蒙古游牧民”、秦噶哔明确地提到他们出发时是赴喀尔喀人中时，则更显得含糊不清了。古伯察在1852年8月7日为其书所写的序言中，至少也是讲得模棱两可。“在1844年间，我们开始比较具体地在喇嘛寺中研究佛教，前往统治了高地亚洲民

族的诸多迷信之源头的愿望，使我们从事了这些漫长的旅行，而这些旅行最终把我们引向了西藏的首府”。任何一个不知道孟振生主教的指示，而只知道古伯察到达了拉萨的读者，都会得出这样一种印象：拉萨被认为是“统治了高地亚洲民族的诸多迷信之源头”。在整整的这篇序言中，古伯察既然只字未提孟振生主教，又未提到秦噶哔神父，秦神父却是古伯察所在地区的长上，而且始终都是该传教区的会长。最后，古伯察1858年于其《中国的基督教》一书中（第4卷，第376－377页），在叙述了归化喇嘛保禄（Paul）、彼得（Pierre）和桑巴钦巴（Samdadchiem ba）之后，又继续作了这样的论述：“归化这3名佛教信徒，对在蒙古的传教士们来说，当然是一种巨大鼓舞。从他们在不同喇嘛庙中搜集到的所有的情况来看，他们坚信西藏首府和大喇嘛的驻锡地拉萨，在整个高地亚洲民族的心目中，就如同是佛教的罗马一般；拉萨对于鞑靼人的信仰施加了一种决定性影响；对自那里开始的基督宗教之传播，必然会于某一天取得可观成果。因此，两位传教士便决定穿越鞑靼地区和西藏，并最终一直到达拉萨，不会被人们不断地置于他们面前的疲劳与危险的场面所吓倒。这些传教士之一就是秦神父（Gobet，应该作 Gabet），另一名就是本文的作者”。

这段文字非常清楚，古伯察断言，从一开始起，尽倾家荡产其教友们向他提出了许多反对意见，但他们为1844年的这次旅行所确定的最终目的地就是拉萨。但我们却知道，事实绝非如此。如果说古伯察头脑中想到了拉萨，即使秦噶哔也具有同样的想法，那么这都是背着孟振生主教并在他的指示之外行事的。至于秦噶哔致达京的书简，若非是毫无理由地怀疑其真诚，那就是它否定了这样一种假设[40]。因此，到底是发生了什么事，使人认为它是非常符合人情的呢？当他们返回广州时，秦噶哔和古伯察所受到的欢迎，使他们明白自己完成了一次杰出的旅行。我国的领事北古（Lefēbvre de Bécour）先生当时正在澳门，获悉两名传教士经过了

成都，在他们尚未到达广州和澳门之前，就向法国外交部通报："自从英国人忒涅（Turner，他甚至也未到达拉萨）出使西藏以来，他们是惟一进入西域最奇特地区的人。学者特兰西尔宛（Transylvain），也就是乔玛（Cosma de korois）可能是个例外"。北古领事于其1846年10月24日自澳门发出的一封最新信件中，又指出"古伯察和秦噶哔先生"在他们的整个旅行中，都受到了良好待遇。他还补充说："我们希望他们在完成一项危险事业之后，应稍作必要的休息，以保持镇静和头脑清醒，希望在了解一下前人已经在西藏问题上发表的一切著述后，能写出一本对他们的旅行和在西藏居住的记述，它必然会对学术界具有重要意义"[41]。从秦噶哔致达京先生的书简来看，他似乎保持了我们的领事所嘱咐的那种"镇静和头脑清醒"的状态。但古伯察先生则以其满腔的热情和南方人的饶舌，多少有点头脑发热。他不想成为在某种意义上的偶然而为的大旅行家，在《鞑靼西藏旅行记》中，对于致使两位传教士误入西南方向的偶然情节，都坚决地闭口不提[42]。他最终于1858年断言，如果说他到达了拉萨，那是由于从一开始和经过长时间有意的讨论，他将该城作为其游记的最终目的地了。

这次旅行的时间表也提出了许多棘手问题，它虽不及其旅行目的地那样至关重要，但仍不失其真实性和令人惊奇的特征。

人们一般都认为，秦噶哔和古伯察先生是于1844年8月3日登程的[43]。这确实也是由古伯察于其1846年12月20日致德旺先生的书简中所指出的时间。"1844年8月3日，我们离开了黑水川，此地位于北京以北近100法里的地方。下面就是这支小小旅行队的人员和顺序。我们年轻喇嘛桑巴钦巴，骑在一头短身材的骡子上，在前面开路，其后面拉着两头驮着我们的行囊的骆驼，然后紧跟着秦神父，骑在一头大母驼上，最后是一匹白马，充做我的坐骑。"古伯察于其《鞑靼西藏旅行记》一书中，并未再提出其时间。但他告诉我们说，秦噶哔和他本人提前离开了黑水，以便前往

嘣咧沟基督教小会口[44]。年轻的桑巴钦巴为他们牵来了一些骆驼[45]。时光流逝,"秋季的凉爽之风已经使人感到刺骨了"(《鞑靼西藏旅行记》第1卷,第3页)。这支骆驼队最终于嘣咧沟组成。它是从那里,而不是从黑水川,按照由古伯察提到的那种生动的方式出发的[46]。此外,这次由于形势而被迫推迟的真正出发时间,也不能被置于1844年8月3日。为了证明这一点,只要参照由秦噶哔写给罗马教廷的《有关中国传教区的报告》(《遣使会年鉴》第13卷,第165页)就足够了。"我们于1844年8月间到达,继圣母升天节数日之后,我们的宗座代牧主教的一名使者,为我们带来了旅行盘费和指示……"。因此,从嘣咧沟的出发明显不仅大幅度地晚于8月3日,甚至还要晚于8月15日。1845年8月22日,达京致信德旺先生(《遣使会年鉴》第12卷,第9页)的书简中写道:"因此,现在只好听天由命了。他们(秦噶哔和古伯察)决定于圣母升天节的第2天出发。他们独自前进,仅有一名向导。他们向喇嘛庙走去,在那里试图与一名善良的喇嘛结伴而行。星期天,一切都准备就绪,可以于第2天出发了……('在星期日到星期一的夜间,骆驼到来了')……这次出发被推迟了两天,因为必须修理帐篷。最后,他们于1844年9月11日出发。古伯察骑在其马上,秦噶哔神父骑在他的单峰驼上,喇嘛骑在小骡子上,两头骆驼驮着行李……继他们出了之后,我凄惨地宣布嘣咧沟传教事业结束了"。圣母升天节是9月8日,1844年落在一个星期天。由于达京记述的一切都能站得住脚,而且是一种亲眼所见的记述,所以似乎可以使人确信,传教士们从嘣咧沟出发的时间为1844年9月11日。然而,古伯察在将其出发的时间置于1844年8月3日的同时,在其他地方又说这是一个星期二(《鞑靼西藏旅行记》第1卷,第100页)。1844年的8月3日却是一个星期六,可以被考虑在内的惟一一个星期二,应为9月10日。孟振生主教写于1845年3月7日的信恰恰指出,这些旅行家一行是于1844年9月10日启

程的。我没有非常强有力的理由而在9月10日－11日的时间之间作出选择，尽管我倾向于采纳由达京提供的时间。但无论如何，也必须排除8月3日这个时间。相反，秦噶哔和古伯察很可能是于8月3日离开黑水川，前往喇咧沟。古伯察于其致德旺先生的书简中，提供了这种资料。他很可能是于其《鞑靼西藏旅行记》中重复了这一切，该书中的几乎所有计算都是以从黑水的出发为参照点的，但其中似乎未指出这次出发的时间。

1844年10月1日，秦噶哔和古伯察都离开了多伦诺尔（Dolōn－nōr，《鞑靼西藏旅行记》第1卷，第43页）。从那里出发，经过在石板台（Chaborté，Sabartai）停留，过八月十五中秋节（1844年9月26日）之后，旅行家们便向归化城走去，蒙古人称此城为“青城”[47]。“我们于九月四日离开了青城，我们的旅行已有一个多月的时间了”（《鞑靼西藏旅行记》第1卷，第199页）。读者还可以参阅1846年12月20日的书简，载《传信年鉴》第19卷，第275页）。农历9月4日这个时间正好是西历1844年10月15日。因此，古伯察于此不是自他们于8月3日离开黑水的时间起计算其出发的，而是指他们于9月10日或11日从喇咧沟的真正旅行开始计算的。稍后，当他们穿过鄂尔多斯河套，正要到达宁夏北部的黄河畔时，古伯察讲到（《鞑靼西藏旅行记》第2卷，第373－374页）过这已经使他们经受充分锻炼的两个月的行程。我们会非常强烈地联想到，其他情况同样也是如此。但古伯察稍后不久却又具体解释说（《鞑靼西藏旅行记》第2卷，第1页）：“自我们从黑水川出发以来，已过去了两个多月”。这是一大错误。当时正处于11月初，应该是讲“三个多月”，或者更应该是自喇咧沟开始计算的两个多月。

在《鞑靼西藏旅行记》中（第1卷，第373页），正是在穿越鄂尔多斯期间，秦噶哔和古伯察直接向西部的阿拉善走去，途中与正在赴北京的阿拉善的王公相会。他们从阿拉善王公的侍从中获

悉,阿拉善的土地天然贫瘠,不肥沃,这一年正处于极大的荒芜之中,他们的牲畜都在那里死亡了。传教士们在研究了安德里沃——古荣(Andriveau - Goujon)的地图之后,当时便决定重新渡过黄河(这是他们无论如何也必须做的事),然后返回由汉人居住的甘肃省,以便到达青海湖(库库诺尔,Koukou - nōr)。第2次渡黄河是在石嘴子的对面完成的,石嘴子确实在于黄河西岸,位于宁夏北-东北方向的80多公里处[48]。但古伯察于其1846年12月20日的书简中,却叙述了另外一件事(《传信年鉴》第19卷,第283页):“我们计划在座落于黄河边的小城石嘴子休息数日,然后再继续前进,始终穿越鞑靼地区,一直向西走去。我们意欲首先前往阿拉善旗。在石嘴子,数名鞑靼人促使人们继续实施自己的计划,他们向我们断言,我们的那些极度疲劳的牲畜,无法在阿拉善的沙化草原中间生存下去。我们必须考虑他们的善意警告,于是便决定我们将横穿甘肃省,直到西宁,以便接着可以从西宁前往青海湖的蒙古人中。”因此,根据这一最早的记述,使他们改变了行进路线的异议,仅仅在石嘴子才被提出。我们很难在这两种说法之间作出抉择,而且这两种说法又都出自于同一位旅行家。

秦噶哔和古伯察从石嘴子出发,经宁夏和西宁,到达了丹噶尔(在我们的地图上作 Dangar,在费尔赛的地图上作 Tankar)。古伯察说(《鞑靼西藏旅行记》第2卷,第55页):“我们现在正在元月间,自从我们离开黑水川,已有近4个月的时光流逝了”。但从1844年8月3日到1845年的1月初,已经有足足的5个月了。因此,这里需要再一次用喇咧沟来取代黑水川。

秦噶哔和古伯察从丹噶尔出发,在一天内便走完了直达喇嘛庙塔尔寺(Kumbun)的路程。这已经是农历正月初五了(《鞑靼西藏旅行记》第2卷,第82-85页),因而也就是西历1845年2月11日[49]。传教士们在塔尔寺停留了“3个多月”,以学习藏文,直到提出强制他们穿喇嘛袈裟的问题那一天为止。数日之后,甚至就

在塔尔寺喇嘛们的建议下，他们迁至一所小喇嘛寺东科尔寺，“距塔尔寺最多有半小时的行程”（《鞑靼西藏旅行记》第2卷，第185页）。因此，这次改变住处的时间应为1845年5月20日前后。“大约在9月末（《鞑靼西藏旅行记》第2卷，第185年），他们获悉西藏的朝贡使将从北京返回，刚刚到达丹噶尔厅。据古伯察认为，两名遣使会士自很长时间以来，就决定赶上这支队伍前往拉萨，而该使团则应在那里休息数日。至此，经过采办4个月的给养之后，秦噶哔和古伯察便离开了东科尔寺，前往库库诺尔（青海湖）地区，等待该使团的经过。这次旅行共用了4天的时间（《鞑靼西藏旅行记》第2卷，第186页）。”10月末前后，西藏朝贡使到达了，我们随着这支庞大的队伍前进……”。这就是《鞑靼西藏旅行记》中的说法。古伯察1846年9月20日的书简中的说法（《传信年鉴》第19卷，第294－297页）则与此大相径庭。在塔尔寺问题上，古伯察仅仅叙述说，他们在这个著名的寺院中共度过“6个多月”（此处既包括塔尔寺又包括东科尔寺）。他继续写道：“在1845年8月间，为了庆祝我们从黑水出发1周年，我们又开始上路了……我们由此又回到了游牧民的生活中，在青海（库库诺尔）湖畔支起了自己的帐篷。但土匪们到来的消息往往会迫使我们宿营，并追随鞑靼人的骆驼队，而他们又不断地变换地点……在我们于青海湖停留期间，我们为自己从事长途旅行的一切工作均准备就绪。我们每天都在等待西藏朝贡的返回，我们有意加入这支骆驼队以便抵达拉萨……10月15日，西藏朝贡使到达了青海湖，我们又启程了……。”

古伯察两种记述中的矛盾大量存在，我们很难在它们之间作出决断。但有一件事则显得极有可能，这就是当传教士们离开了东科尔寺时，西藏朝贡使并未到达丹噶尔。如果情况确实如此，那么丹噶尔就位于从塔尔寺到青海湖的路上。他们在距东科尔寺只有一日行程之隔的丹噶尔，与西藏朝贡使相会，而不是在一个受到

土匪严重骚扰的地区等待1个月或1月有余。因为为了摆脱土匪,他们要被迫从事经常性的迁移。对于其他问题,则颇为棘手。我们绝不能对他们到达塔尔寺的1845年2月11日这个时间提出质疑。在古伯察的《鞑靼西藏旅行记》一书中,围绕着这一时间有数目太大和很不具体的细节。此外,根据12月20日的同一封书简来看,从黑水川的出发时间为1844年8月3日,如果这两位传教士是在这第1次出发的周年时再度登程的,也就是说是1845年8月3日,那么他们在塔尔寺地区的停留就不会持续"6个多月",而是不足6个月。我们权宜承认,古伯察是大约估计叙述的,他们用的"周年"一词也只能是大约具体到月份为止。1845年8月中间的这次出发,确实造成了"6个多月"的居住期。但"6个多月"这段持续期与秦噶哔达京书简中指出的"8个月"这一数字相抵触。如果我们相反却希望采纳《鞑靼西藏旅行记》中的这个时间,那么一条消息于9月末传到了,再经过至少是一、两天的准备,然后是4天的行程,这样就无法将西藏朝贡使到达青海湖的时间定于"10月末"了。如果两位传教士在那里的居住时间确实延长了"40多天",正如古伯察于其1846年12月20日的书简中所指出的那样,则更难如此了。最后,尽管古伯察提供的时间表中有如此之多的不确切处,但在他的书简中却有一个具体时间——10月15日,它完全有可能被证实。我们确实在《鞑靼西藏旅行记》中发现许多这样的情况:当古伯察讲到"黑水川"时,确实是指唰咧沟。但我们现在已经很难假设认为,在1846年的书简中,也出现了同样的混淆。我缺乏在这一迷宫中辨明方向和找到可靠的办法。

从青海湖开始的旅行,非常艰苦,秦噶哔几近死亡。最后,两位传教士到达了拉萨:"现在已经是1846年1月29日,我们自黑水川出发,已经18个月了"(《鞑靼西藏旅行记》第2卷,第249页)。古伯察于此仅仅是抄袭了他1846年12月20日书简中的一句话。我们已经看到,由于从到达拉萨起的游记、古伯察在澳门随

意撰写的书简，都是形成《鞑靼西藏旅行记》的原文，因而它们无法用于证实《鞑靼西藏旅行记》中的记述。相反，从他们到达拉萨起，我们又重新发现了由秦噶哔呈奏教皇庇护九世的《报告》、他于 1847 年 12 月间在巴黎所写的简单记述及其《游记》等，后者可能仅仅是 1848 年初写成的。其旅行简记并未具体说明他们到达拉萨的时间，但我们在他呈奏教皇的《报告》中可以读到（《传教区年鉴》第 13 卷，第 169 页）："我们于 1845 年 12 月末到达拉萨……。"《游记》是这样开始的（《传信年鉴》第 20 卷，第 223 页）："我们于 1845 年 12 月末左右到达了拉萨……。"据古伯察认为（《鞑靼西藏旅行记》第 2 卷，第 358 页），当清朝驻藏大臣琦善开始策划驱逐他们时，秦噶哔和他本人在那里"最多也只有 1 个月"[50]。最后，"根据琦善的命令，我们度过藏历新年节日之后，就必须上路了。我们到达拉萨尚不足两个月，但已经在那里过了两次新年，首先是西历新年，然后是汉历新年，现在却是藏历新年了。虽然在拉萨如同在中国中原一样，人们是根据月相而推算年份的，但这两个地区的历法却并不完全吻合，拉萨的历法始终要较北京的历法晚 1 个月"（《鞑靼西藏旅行记》第 2 卷，第 371 页）。离开拉萨的时间是"1846 年 3 月 15 日"（《鞑靼西藏旅行记》第 2 卷，第 400 页；《中国的基督教》第 4 卷，第 405 页）。但秦噶哔既于其呈奏庇护九世教皇的《报告》中，又在 1847 年 12 月的简单叙述及其《游记》中均写道，传教士们是于"1846 年 2 月 26 日"离开了拉萨（《遣使会年鉴》第 13 卷，第 197 页；《传信年鉴》第 20 卷，第 124 和 238 页）。

在有关他们到达拉萨的问题上，尽管古伯察于其 1846 年的书简及其《鞑靼西藏旅行记》中，都一致认为是 1846 年 1 月 29 日。但尚未有人指出，古伯察本人曾提供过一种非常强有力的论据，足可以支持由秦噶哔指出的 12 月末这一时间。他确曾具体指出过，在不足两个月期间，传教士们就已在拉萨两次过新年了，首先是西

式新年，然后是汉式新年。这样一来，他们必须是于 1846 年 1 月 1 日之前到拉萨[51]。汉历新年本身的日子出现在古伯察所指出的到达拉萨的时间之前，因为汉历新年的日子这一年恰恰落到了 2 月 26 日，也就是由秦噶哔指出的离开拉萨的日子。琦善不大可能让一支马队于他们任驻藏大臣的当地，在新年的第一天上路。在此情况下，很可能就要把他们的出发时间推迟数日，但古伯察指出的 3 月 15 日则是一个相当晚的时间了[53]。

我认为确实很难把传教士们离开拉萨的时间推迟到 3 月 15 日，这不仅是由于秦噶哔指出的 2 月 26 日这个时间，而且也是由于在 3 月 15 日之后，绝对找不到两名旅行家直到他们离开成都前，经过全部站程和停留处所需要的期限。从拉萨开始，我们便几乎处于了只能参照古伯察的《鞑靼西藏旅行记》和《中华帝国》的记述了。然而，秦噶哔于其呈奏教皇庇护九世的《报告》中，却明确地指出，两名遣使会士是在“6 月末前后”从成都出发的（《遣使会年鉴》第 13 卷，第 218 页）。可是，据古伯察认为，旅行在该城共停留 3 日，然后便在一个石灰岩山区旅行 15 天左右，在昂地（Anti）停留 5 日；又旅行 10 日，在巴塘（Bathang）停留 3 天；再行路 7 日，一直到达理塘（Lithang），停留 2 天；又行路 8 日，一直到达打箭炉（康定），于“1846 年 6 月的最初几天”，在那里停留（《鞑靼西藏旅行记》第 2 卷，第 517 页）。这 3 个月的旅行都要以 3 月 1 日左右离开拉萨为前提。此外，提出到达打箭炉是“6 月初几天”，这是最大的下限时间。我们由此便可以联想到，如果秦神父正确地将其从成都出发的时间定为“6 月末左右”，那么两名传教士就应该在打箭炉共停留 3 天，然后再用 12 天从成都到打箭炉，并在那里停留 19 天（《中华帝国》第 1 卷，第 41、90、137 和 138 页）。这样算来就共有 34 天，从而把旅行家们到达打箭炉的时间置于 5 月末。这同样也是促使我们在有关他们于拉萨居住期的问题上，更倾向于赞成由秦噶哔提供的时间。此外，当古伯察将他们到达

打箭炉的时间（可能太早了一点）定于“1846 年 6 月最初几天”时，却同时又指出，“自我们告别黑水川的基督徒以来，已经有两年的时光流逝了”（《中华帝国》第 1 卷，第 1 页）。他将数字凑成了整数，“两年”甚至是自 1844 年 8 月 3 日开始算起的，最多也只有 22 个月。

对于其长途旅行的终点，秦神父于其 1847 年 12 月的简短记述之末，讲到了“广州，我们于 1846 年 9 月末到达那里”（《传信年鉴》第 20 卷，第 126 页）；在他呈奏教皇庇护九世的《报告》中，就如同在他的《游记》中一样（《遣使会年鉴》第 13 卷，第 223 页；《传信年鉴》第 20 卷，第 251 页），都一致声称：“经过 7 个多月的长途跋涉之后，我们最终到了广州，然后再到达澳门，这已是 10 月初的日子了。自我们离开嘣咧沟基督教会后，已经有两年零数月的光阴”。至于古伯察，他于其《鞑靼西藏旅行记》的跋尾中，作了这样的表述（第 2 卷，第 519 页）：“经过数月穿越中国的旅行，我们于 1846 年 10 月初，到达了澳门”。古伯察于其《中华帝国》（第 2 卷，第 468 页）中，用这样的言辞作了如下阐述：“因此，我们最终到达了广州，这是在 1846 年 10 月间，自我们离开拉萨已有 6 个多月了。”它似乎出自其游记的续文。秦神父和他本人在前往澳门之前，仅在广州停留 3 日。因此，两位传教士各自在到达拉萨的时间问题上，忠于自己的一套时间体系：从 2 月 26 日到 9 月末，有“足足 7 个月”，正如秦噶哔所讲的那样；从 3 月 15 日到 10 月初，仅有 6 个半月，古伯察在此情况下则可以讲“6 个月”。这些作者中的此人或彼人，在其他问题上也不太确切，旅行家们并非完全如同古伯察于其《中华帝国》中所说那样，是于 10 月初到达广州的；而应该是 9 月末，正如秦噶哔于其《报告》中所说的那样，也正如他本人于其《回忆录》中所正确指出的那样。我们所掌握的证据，则是由荷兰驻广州领事巴塞尔（von Basel）1846 年 9 月 27 日所写的报告，这两位遣使会士到达广州后，曾立即请求巴塞尔给予支持[54]。

但秦噶哔和古伯察在广州的停留期限,却比《中华帝国》使人联想到的更要长得多,因为他们仅于10月4日才到达澳门[55]。最后,秦噶哔的记述略为有点强词夺理,因为他声称,自从他们离开嘲咧沟后,这次游行共持续了两年零数月。事实上,从1844年9月10－11日到1846年10月4日,仅过了两年零不足一个月的时间。

秦噶哔很快乘船返回欧洲。据古伯察认为,这是两名传教士到达澳门的1个月之后(《中华帝国》第1卷,第472页)。古伯察相反却留在澳门,正如我国领事所希望的那样,他在那里开始撰写其《鞑靼西藏旅行记》。他仅仅写到从打箭炉出发的时间,又被迫中断其工作,以便再次走上赴蒙古传教区的道路。据《中华帝国》第1卷第143页的一条注释认为,他的这次北方之行被断代为1850年,"1850年,我从澳门前往北京,以便在那里拜见四川总督(宝兴)。他自两年来就被召到皇帝身旁。非常遗憾,当我们到达时,他已于15天之前逝世了。再过一段时间之后,道光皇帝也晏驾了"。道光皇帝晏驾于1850年2月25日。因此,古伯察似乎只能是1849年末离开澳门,才能在1850年初晋京。但由于《鞑靼西藏旅行记》的第1部分于1849年就在巴黎《传教区年鉴》中发表了,所以它至少是该年年初就已经在澳门被撰写成书了。此外,如果古伯察仅于1849年末离开澳门,那么他将还会有时间写完其续文。事实上,如果古伯察对于四川总督之所言是确切的话,那么明显就应该将其旅行置于1850年之前。该总督确为一个很著名的人物,系宗室觉罗族人,名叫宝兴。由国史馆所撰其传记载《国朝耆献类征初编》第40卷,第29－41页。宝兴于1847年1月17日－2月14日到达北京以受召见。皇帝把他留在了那里。他于71周岁时,于1848年的农历十月间死去(公历10月27日－11月25日)。如果说古伯察曾怀有会见他的想法,而完成了自澳晋京之行,那也只能是在1848年9－10月,而不是1850年。

古伯察最后返回了法国。他在1852年8月7日为其《鞑靼西

藏旅行记》第2版所写的序中，就曾经说过："我们于1852年1月1日乘喀西尼号船(Cassini)离开了澳门……"这个具体时间又一次不太确切。梅西埃(Mercier)先生于其有关《喀西尼公司》的著作中，发表了船长德卜拉(deplas)先生的一封书简，它是于(1857年)12月28日在海上写成的。它是这样开始的："我们于7日晨离开了澳门船舶停泊锚地……古伯察神父正在此船上……。"古伯察自始至终都在时间问题上运气不佳，确切率很低[56]。

我们已经发现，古伯察在事后"调正"了其旅行的目的地，他往往都提出一些令人疑窦丛生的时间。我非常害怕他同样也是以某种轻率的态度介绍事实。我想通过两个例证而求征之：

第一(《鞑靼西藏旅行记》第1卷，第6页)："这个灾难深重的地区，经常下冰雹，而冰雹又往往是大得出奇。我们在那里见过重达12磅的雹粒。有时，只需要一刹那，便可以毁灭整群牲畜。1843年，在一次大风暴期间，我们在旷野中听到了如同飓风一般的响声，很快便在距我们房子不远的旷野落下了有磨盘大的一块巨冰。人们用斧头劈碎了它，而且是在最酷热的时候这样做的，共用了3天才彻底融化。"包世杰(《鞑靼西藏旅行记》第1卷，第73－74页)先生用一条颇有意义的注释说明，无论这些巨大的冰雹多么罕见，也并非是在蒙古史无前例的。我首先同意这种说法，但我并不认为古伯察纯系杜撰，而仅仅是因为他"亲眼目睹"了另一个人向他介绍的情况。在秦噶哔于1842年8月20日致其弟费尔南(Fernand)的未刊书简中，我确实读到了下面的内容[57]："在刚刚过去的6月最初几天中，下了一场极其可怕的冰雹，以致于绵羊群都被灭绝了……去年，就在我传教的地方附近……出现了一场极其可怕的冰雹风暴，人们用秤称过某些雹粒的重量，它们都重达10－12磅。两年之前，我正处在那里一个异教地区(遇到冰雹风暴时，我一般都在那里蔽身)，降下了一块比3个磨盘还大的冰块。人们用十字镐和锤子砸碎了它，其碎块于3－4日期间才能被

融化，尽管当时天气正值7月间的酷暑炎热”。1842年8月，但很有可能是在这一时间之前，古伯察并不在秦噶哔平时生活地区。我们于上文确曾看到，古伯察于1841年6月17日从澳门到达西湾子，在那里一直停留到1843年5月26日左右。仅仅是从此时起，他才出发赴黑水川和喇咧沟传教区。此外，这一切已由古伯察致其弟书简中的一段文字所证实：“彼得与保禄[58]；并不在我的身边。第1位正在跟随古伯察先生学习蒙古文，古伯察是刚刚前来与我会合的教友。[59]第2位正在澳门，他在那里也正在聚精会神地学习。我将尽量找到其中的一个人。”此外，在秦噶哔书简与古伯察著作的行文之间的相似性如此之大，以致于人们从来都不会想到，在非常准确的一年之周期间，这种风暴会重新爆发。我更多地则是想到，他怎样“亲自看到”了他事实上是从秦神父那里获得的资料。

第2种情况更具有典型特征。古伯察于其《鞑靼西藏旅行记》（第1卷，第184－187页）中讲到库伦活佛；或者如同他所说的那样，是“大库伦的活佛”，这确实是该活佛的土著名称。他于其对喇嘛寺的描述中，加入了这样一段前言：“因为我在前一次赴北鞑靼地区的旅行期间，曾有机会参观过该喇嘛庙，所以我于此应当讲述某些细节”。该书当讲到距喇嘛寺只有半法里之遥的中原商人贸易站（粮台）时，他写道：“在夜间于秦噶哔帐篷中，被偷走了一只表和几锭银子，从而使我们不再严格地相信佛教上师戒律的真诚了。”任何阅读这段文字的读者都只能会得出这样的结论，认为古伯察曾有一次陪同秦噶哔赴库伦旅行，而且也确实有人没有忽略过这种想法，如玛尔康在《西藏》第49页中便持此说。然而，秦噶哔确实曾从西湾子到过库伦。至于库伦以北，他曾试图一直深入到恰克图（Kiakhta）。我掌握有秦神父本人对这次旅行的一种详细记述，这就是他那封“1842年6月写于鞑靼地区”的书简（《传信年鉴》第20卷，第4－33页）。偕秦噶哔旅行的同伴是原

来的喇嘛彼得与保禄[60]。古伯察在此时甚至尚未到达澳门。更有甚者，古伯察很可能是从未到达库伦。他于1841年6月17日到达西湾子，仅于1843年5月下半月，才出发赴由秦神父开创的传教区。然而，很明显，当他到达时，其县长便让他在传教区工作，不会把一个孤零零的新来者派向他自己刚刚熟悉的遥远地区。此外，古伯察本人也告诉我们说（《鞑靼西藏旅行记》第1卷，第29页），1844年初左右，秦神父和古伯察接到了孟振生主教对他们这次长途旅行的指示。我们通过孟振生主教以及秦噶哔而获知，这次旅行的第1个目的地，恰恰就是外蒙古，也就是库伦所在的喀尔喀人地区。因此，古伯察于这一年也并不一定已到达库伦了。现在只留下一种解决办法了，这就是古伯察很可能从秦噶哔那里获得了他有关库伦及其活佛的资料[61]。但做为优秀作家，他会意识到大众更为喜欢第一手而不是第二手的记述。为了讨大众的喜欢，他假冒曾亲自从事过这次旅行。

包世杰（《鞑靼西藏旅行记》第1卷，第66－67页）针对两名传教士的语言知识，而提出了一些甚为审慎的看法。秦噶哔可能操一口流利的汉语和蒙古语，另外还开始学习满语。他呈奏教皇庇护九世的《报告》，向我们介绍了他们所从事的工作情况。从1837年归化保禄起，秦噶哔就撰写了一小本《蒙古文集》，还有一小本《天主教基础教理书》。“非常精通满语的保禄为我上满语课，他用蒙文撰写的两本小书被译成了满文”。自从彼得受归化以来，我们全部3个人“用蒙文撰写了一本阐述天主教理的书，引自特兰托公会议，以问答的方式写成；我们后来又写了一本有关基督宗教的历史论著，附有对佛教迷信的批驳；最后是一部有关上帝存在的说教性论著。所有这些著作均存作未刊。我感到害怕的是，在所有这些开端中，会于其中在宗教问题上不知不觉地塞人某种不确切的表达方式，这种害怕情绪始终阻碍了我们将它们付印并大量发行[62]。稍后不久，到1842年左右，秦噶哔写了“一部满语

语法书，然后又写了一部有关这种语言与蒙古语之间关系之论著”。所有这一切都显得是以他对于这两种语言有相当广泛的知识为前提的。人们只会非常惊奇地看到，秦噶哔在呈奏教皇庇护九世的同一报告中，曾两次（第 145 – 146 页和 156 页）把蒙古词 Tchoung – ouliasteï 解释为“东方的芦苇”，这似乎说明他在 qolosun（芦苇）与 uliyasun（白杨）之间相混淆了。至于古伯察，他被认为能很好地讲汉语，但他肯定是只能阅读那些比较容易的文献。此外，他还对蒙古文有一种充分的认识，完全能满足日常的需要[63]。至于藏文，他事先学习过一些，即他在在塔尔寺地区滞留的 7 – 8 个月期间，曾向“大胡子桑达拉”学习过藏文。两名传教士所达到的藏文水平可由以下事实说明：在他们的所有著作中，包括在秦噶哔在 1847 年 5 月的《亚细亚学报》中发表的札记（第 464 页）中，他们都将布达拉（Potala）译成 Boudhala，而又将该名词译成“佛陀之山”[64]。人们于是便会思忖，在这样的条件下，他们怎能在坚持藏语对话呢？古伯察于其《鞑靼西藏旅行记》中曾对此作过特别有趣的记述。

在《鞑靼西藏旅行记》的这些引人入胜的片断中，最光辉的片断之一是《召请帖木儿》，古伯察可能从一名流浪说唱艺人（toolholos）[65]处听到了这一切。这是罕见的段落之一，1846 年 12 月 20 日的书简（《传信年鉴》第 19 卷，第 281 – 282 页）已经是全文征引了《鞑靼西藏旅行记》最终文献。他们对他说：“说唱艺人，在你刚才让我们听到的唱词中，一切都非常优美而令陶醉。然而，你对于不朽的瘸子贴木儿，尚未讲任何话。《召请帖木儿》是一个著名的唱段，深受蒙古人的热爱。”多种声音异口同声地呼唤：“是！是！为我们唱一段《召请帖木儿》。”紧接着是史诗的片断，其中的蒙古人追述了他们的吉祥时代，当时“神一般的帖木儿居住在我们的帐篷下”，以“回来吧！回来吧！我们等待你，贴木儿！”而告结束。但蒙古人，尤其是内蒙古的人，则没有任何理由知晓瘸子帖木儿，

因为他统治过俄国突厥斯坦，而从未统治过蒙古。我不知道古伯察于此是否改编了一段蒙古民歌，它原来是指帖木儿之外的另一个人，我还要补充说明，如果说在古伯察的两种游记中，整段文字的写法相同，其场面发生的地点相同，那么据《鞑靼西藏旅行记》记载，传教士们可能是在 Chaborte 听到了《召请帖木儿》，此地即石板台(Sabartai)，位于归化城以东"100 法里"处。他们所走的这条路与从恰克图和库伦通向北京的道路相交叉。但在 1846 年 12 月 20 日的书简中，所有这一切都与鄂尔多斯河套的一个驻牧地联系起来了，那里位于归化城以西很远的地方，当时旅行家们渡过黄河已有 10 天了。我没有找到任何理由在这两个地区之间作出选择，其中之一似乎并不比另一个的随意性更小多少。古伯察于其札记中搜集到了这个光辉的说唱段子。他又将之置于了一个它认为最合适的地理范畴。

以上看法的结论则是，古伯察在撰写《鞑靼西藏旅行记》时，曾为读者大众而对它们作了大幅度的改编。他丝毫未作"杜撰"，但为了讨好读者而对原稿作了调整和移动，并且获得了成功。《鞑靼西藏旅行记》是一部艺术作品，它给人留下了一种比较真实的整体印象，而事件细节于其中却不太确切。人们更喜欢知道秦噶哔对所有这一切的想法[66]。夏天伯察那令人不可思议的生动记述使其教友默然失色了，而秦神父本来却为其长者和会长。古伯察必然会被立即置身于前列。从 1846 年 10 月起，也就是在两名旅行家到达澳门的翌日，法国驻澳门的领事就已经讲到了"古伯察和秦噶哔"。通常的习惯使他必须这样做。我们今天必须作出努力，并且必须重提一下孟振生主教和达京的书简，以便恢复秦神父与古伯察的级别顺序。

注　释

1. 请参阅《西洋人汉学书目》第 2 卷，第 2119 – 2121 号和 2911 号。考狄(Henri Cordier)指出：该书的第 1 个法文版是 1850 年出版，8 开本；第 2 版是 1853 年出版，12 开本；第 3 版是 1857 年出版，8 开本；第 5 版是 1868 年出版，12 开本。但至少是其第 2、3、4 和 5 版都是完整的 8 – 12 开本和 12 – 7 开本。此外，1854 和 1857 年的《中华帝国》的第 2 和第 3 个版本的情况，也大致如此。考狄并未指出《鞑靼西藏旅行记》的第 4 版，巴黎高姆兄弟和杜普雷书局版，1860 年，2 卷本，12 开本。第 1 个版本最为珍稀（裕尔不知道该版本，他在普热瓦尔斯基的《蒙古和唐古特人地区》译本的序言中，声称这部《鞑靼西藏旅行记》是 1851 年的，或者据《当代人辞典》而认为是 1852 年出版。该书从第 2 版起成为定本。第 5 版的 8 开本带有 1878 年的出版时间；其他那些同样为 8 开本的书，于 1901 年被抛售，带有一条新标题和 1901 年的出版时间，同时还标有巴黎伦德莱出版社版。除了这些被编为 1 – 5 号的版本之外，另外一种 1 卷本的版本（不为考狄所知）系于 1850 年的图尔奈的卡斯曼父子出版社出版，8 开本，2 卷 418 页，没有地图，其书名被延长为《1844、1845 和 1846 年在鞑靼、西藏和中国中原的旅行记》。此外，我还见到过一种版本（亦不为考狄所知），其书名又被简化为《1844、1845 年 1846 年的西藏游记》，布鲁塞尔梅利纳、康斯及其同伴的书局版；后又有利沃纳的同一家出版社的版本；莱比锡梅利纳出版社 1851 年版，2 卷 12 开本，259 + 283 页，两幅版画，无地图。它还在卡斯特曼的出版机构中出过另一个版本，未注明年份，巴黎波拿巴大街 66 号和图尔奈（比利时）版，大 4 开本，无出版时间，360 页，附有插图，无地图，其完整标题是《鞑靼和西藏行记》。该版本（不为考狄所知）未收 1852 年的序言，虽然它却大大地晚于这一时间。其中有许多删节处，其删节有时会扩大到整章。另外一种版本与 1924 年包世杰版本独立无关。于 1925 – 1926 年在巴黎普伦出版社，由达尔登·德·蒂札克负责出版。在由拉·克莱尔和高姆出版社出版的《鞑靼西藏旅行记》版本中所附的地图，原则上是 1840 年由杜夫尔编制的《中国及其藩部地图》，从中再加上旅行家们路线图及几个地名。但其中的增加内容和路线图，却与其他不同版本差别甚大。第 1 版中的部分地图已由斯文·赫定转载于《南藏》第 3 卷，第 18 页。虽然不

同版本中的地图之间差异似乎都具有随意性，但对于秦噶哔和古伯察路线的一种详细研究，便可以使人认为，人们可以对这些图作一次很好的比较。在前两种版本中，对于"遣使会司铎——传教士"的记载是附在古伯察的名字之后的。但从第3版(1857年)起，这一记载又由"前教廷传教士"取代。在考狄对《鞑靼西藏旅行记》一书的法文版所作的提要之外，我们还应补充以1850年4月《天主教图书月》中的提要。

2. 在考狄对哈兹利特(W·Hazlitte)的英译本指出的内容之外，我们还应从中补充以德庇时爵士(Sir John Davis)于《爱丁堡评伦》中发表的书评，此文后来又重刊于1865年的《中国杂记》中，默里1865年版；由裕尔于1852年3月在《布莱克伍德杂志》中发表的书评，还可以参阅普林塞波于其《西藏鞑靼和蒙古》中的看法，亚伦1852年第2版。哈兹利特对《鞑靼西藏旅行记》英译本的一种再版本，曾计划于1926年在伦敦出版。至于《鞑靼西藏旅行记》一书的俄译本，考狄(《汉学书目》第2卷，第2911条)仅指出1866年的1种译本，由巴赫迈切夫出版社出版，共322页(请参阅梅佐夫：《亚洲书目》第2793和3058号)；梅佐夫还指出过1863和1865年发表的有关这部游记的某些提要(请参阅同书第2789和2792号)；瓦西里耶夫于1873年作过有关同一内容的一些札记(第3062号)。由奥登堡所作的一条注记，载《传教区杂志》第356期(1904年)，第137页，我是根据库内和巴托尔德的书而指出这一切的。
3. 包世杰先生采纳了自1853年起编定的文献之原样。但他对于在此文和1850年文之间的细微差异，却只字未提。
4. 作者此后所指出的内容多少都有点取自爱德华·罗赛(Edouard Rosset)的《书目提要》，1878年出版(请参阅《汉学书目》第2卷，第1152号，它也是《汉学书目》第2卷第1161和1162号的资料来源)，同时在某种程度上还有附于包世杰版本中的注释。但无论是罗赛、考狄还是包世杰，他们似乎都不知道玫利尼的农业、科学和艺术学会副主席然德尔(Gindre)的著作：《塞伊河料的奈维(汝拉)之秦噶哔主教传》，节录发表于该学会的《学报》中，玫利尼玛雷萨尔印刷厂印制，1867年版，8开本，前面两页是标题和题献，正文47页。秦噶哔的这部传记，除了包括然德尔从古伯察的《鞑靼西藏旅行记》中辑录的资料之外，其余则是根据由秦噶哔的兄弟提供的资料和文献而写成的，此人时任贝歆(汝拉)的本堂神父。

5. 这就是由罗赛(由考狄沿用)和然德尔提供的时间。包世杰相反却提出了1808年12月6日的时间。
6. 我于此沿用了包世杰先生所指出的内容。然德尔仅说过,秦噶哔于"1834年初"加入了遣使会。罗塞以及继他之后考狄,提供了1834年2月22日的时间。在包世杰先生和其他作家之间,经常出现在时间上的差异,我无法对此作出解释。这样一来,包世杰可能是根据充分的理由,认为孟振生主教授任圣职的时间为1842年7月25日(第1卷,第30页和67页),而不是德·穆阿德里神父所说的7月22日(《天主教品阶》第117和140页)。
7. 我根据包世杰神父的版本,提供了这条资料,它可以适得其时地能使人了解这一情况。这样一来则必须承认,在《遣使会年鉴》第12卷(1847年)第5-24页,所发表的达京1845年8月22日的书简中,出现了两次印刷错误。因为Gabet的汉姓"秦"被两次拼写作Tser。
8. 格拉罕姆·桑德伯格(Graham Sandberg):《西藏探险》第126页,其中将桑巴钦巴的名字samdud Chiemba复原成了Bram-dad Chhe-ba,意为"增加信任"。他参照了柔克义(Rockhill)的《喇嘛之邦》,但柔克义于其行文第45页和索引中,都写作Santa Chemba,而又未作解释。包世杰先生曾为此人专门写了一条注释(第2卷,第358-359页),他根据普热瓦尔斯基书的法译本而提出了Seng-teng-Chimba这种形式。该名称的第1部分很可能是dbsam-gtan,本意为"闭关"或"静修三昧";该名词的第2部分可能是'jin-pa,意为"抓住"或"理解"。
9. 包世杰先生认为是1849年。
10. 我没有发现有任何理由,可以怀疑然德尔提供的有关秦噶哔被任命为特罗阿纳(Troane)挂名主教的非常具体的资料。但无论是罗赛还是包世杰先生,他们对于秦噶哔被任命为挂名主教一事,却只字未提。我很难断定,秦噶哔的长上们是否很关注看到他被祝圣。当人们相信他当时正处在外蒙古,生活在游牧民中,以古伯察为司库而创建一个传教区时,他被任命为主教一事便是可以理解的人。但当他在西藏露面时,恰恰是罗马刚刚将该地区委托给了遣使会士之外的其他人。此外,其身体健康状况却使他既不能在西藏,又不能在蒙古生活下去了。经过圣职授礼之后,其主教的习性几乎成了另一个地区利用他的一种障碍。这一点在其教友古

伯察眼里，可能恰恰正是他从不是黍噶哔主教的真正原因。

11. 罗塞以及继他之后的考狄(《汉学书目》第2卷，第1163页)都指出，1836年9月5日是此人进入遣使会内部神学院的时间。此外，包世杰先生可能掌握了一种明确的资料，以将古伯察的晋铎断代为1839年1月28日。但当古伯察本人讲是2月时，包世杰本应为《鞑靼西藏旅行记》第1卷第18页加一条注释。

12. 在古伯察于1852年所写的《鞑靼西藏旅行记》的序言中，当讲完盖伦(Quelen)主教于1839年2月强迫他接受这项任命之后，又补充说，"数日之后"，他乘坐的阿代玛尔号船从勒阿费尔启航赴华。我们应该以"数周"来取代"数日"。包世杰先生说，古伯察于1839年3月24日离开巴黎，这是不可能的。因为由古伯察于"1839年5月20日写于印度洋"的书简明确地说明，阿代玛尔号船于"3月6日下午2时"从勒阿弗尔港启锚；该书简于稍后不远处又介绍说，他及其教友们在船舱中庆祝了3月19日的圣若瑟节；4月6日，书简中以这样几行文字对他们作了描述："今天，自我们于勒阿弗尔港启航，正好1个月"。(请参阅《遣使会年鉴》第7卷，1842年，第323-361页)至于把8月1日作为到达澳门的时间，我根据对包世杰先生的信任而指出了它，包世杰声称该时间是由古伯察神父亲自提供的。但他所引证的这句话的剩余部分，都节录自1852年的序言。他于其中仅仅指出，从勒阿弗尔到澳门的旅行共持续5个半月。

13. 把1841年6月17日做为到达西湾 子的时间，本身就是真实的，但我没有找到包世杰采纳这一时间的史料出处，在他于1841年9月16日写给总会长的书简中(《遣使会年鉴》第8卷，第109页)，古伯察仅仅指出他们的旅行只持续了4个月。他们自澳门出发的时间是"1846年2月20日星期六"，这正是由古伯察本人于1841年3月4日从江西写给马尔古(Marcou)先生的书简中提供的(《遣使会年鉴》第8卷，第363页；《传信年鉴》第15卷，第212页，它们均将这封信断代为4月2日)。古伯察的确在1841年9月15日的一封致其弟朵玛蒂安(Domatien)的书简中，声称自己是于1841年2月21日离开澳门的(《遣使会年鉴》第8卷，第397页；《传信年鉴》第15卷，第73页)，但2月20日确为一个星期六，它在原则上值得信赖。其后，古伯察既搞乱了他莅华的时间，又搞乱了他从澳门出发的时间。早在1852年，古伯察便于其《鞑靼西藏旅行记》中声称，他曾研

究东方语言达14年之久。这一切似乎意味着他在晋铎之前就已经在巴黎研究过这些语言了。尽管古伯察在《鞑靼西藏旅行记》的行文中，仍坚持1839年为其晋铎的时间（早于他乘船出发的时间），但他正是在此时才使人们坚信，他是于1838年出发赴华的。他于其《中国的基督教》一书（第1卷，序言第1页）中声称，自己当时已在中国居住14年之久。但由于他是1851年12月28日再度乘船启航返法的，因而他在远东共停留12年零5个月。我们可以认为这同样是错误的，而且这已在《中华帝国》（第2卷，第473页）中得到了明确证实："我们于1838年初乘船赴华。"这种提前了一年的说法，再度出现在《鞑靼西藏旅行记》（第2卷，第370页）一书有关另一个话题中了，即当古伯察在拉萨对驻藏大臣琦善说，他是于"道光二十年二月（1840年）进入中国领土的"，当时琦善本人正在广州任总督（这事实上是一大错误，因为琦善是做为钦差而从北直隶到达广州）。但这一时间是不可能的。尽管古伯察（《鞑靼西藏旅行记》第2卷，第290页）认为琦善是于"1839年末"被派往广州的，但此人仅于1840年11月29日才到达那里（请参阅考狄：《中国通史》第4卷，第12页）。此外，古伯察暗示的事件，不可能是他于1839年8月到达澳门一事，因为无论是月份还是年份，均与之不相吻合。此外，中国当局也未对外国人在下船登陆实施任何控制。本处很可能是指（整段文字再无其他意义）古伯察离开澳门而进入中国内地的时间。我们已经看到，由于1841年2月20日，恰恰正是农历元月的最后一天，而且古伯察却是于夜间出发的，所以我们可以承认，古伯察是于次日——2月21日进入中国内地的，也就是农历的二月初一日。1841年2月间，琦善确实尚在广州任总督。因此，对于所有这些时间，在古伯察的头脑中都产生了一年的误差。至于《鞑靼西藏旅行记》中的一段文字（第2卷，第77页），古伯察于其中介绍了"一件发生在1840年的事，当时我们正置身于鞑靼地区传教区中"。我们至少应该将此年读作"1841年"，也可能应为1842或1843年，也就是至少是在古伯察确实是介绍他亲眼目睹的一切事件的时间范围内。古伯察在他自己于中国的居住期限问题上，顽固地坚持错误，特别令人感到惊讶，以致于他甚至使巴托尔德（Bartold）也受骗上当（《欧洲和俄罗斯旅游和探险史》第2版，列宁格勒1925年版，第127－128页）。此外，我们对巴托尔德先生提出的古伯察在华停留的时间"特别长"的看法，还需要

略作修改。古伯察的所有的那些原来很早便被死神夺去生命的教友们，在华生活的时间都比他要长得多。最后，巴托尔德先生声称他们从蒙古赴西藏的旅行路线有误，因为此前旅行家们都是经四川而入藏。

14. 由包世杰先生指出的 Gabet 和 Huc 的汉名秦噶哔与古伯察可能是正确的。用“古”来译作 Huc 的做法，出现在达京的一封书简(《遣使会年鉴》第 12 卷，第 9 页)中。但当两位传教士离开他们的基督教会口之后，便与他们的汉式服装同时，也放弃了他们的汉名。所以，在四川总督呈奏皇帝的上表中，秦噶哔又产生了另一种译法(《遣使会年鉴》第 13 卷，1848 年，第 209 - 217 页)，两名传教士分别被称为噶哔约则(Jkseph Gabet)和额瓦哩斯塔(Evariste)。叶名琛于其 1857 年 12 月致噶罗(Gros)男爵的一份书简中，所使用的仍然是这样的“欧化”名字。但其译文以及后来的抄件，却又将此名误作“噶哔斯则噶”和“洼提斯拉”(请参阅考狄：《1857 - 1858 年对中国的远征》第 208 页)。对于由四川总督呈奏朝廷的本章中，又提出了一个时间问题。宝兴的这道本章又被全文转载于秦噶哔呈奏庇护五世的报告中了(《遣使会年鉴》第 13 卷，第 209 - 217 页)，特别是转载于古伯察的《中国帝国》中了(第 1 卷，第 65 - 66 页和 83 - 86 页)。秦噶哔和古伯察二人都将这份报告断代为“道光二十六年四月四日”。但这一时间却相当于公元 1846 年 4 月 29 日，这是根本不可能的。因为报告中引证的对传教士的审读记录，肯定应断代为 1846 年 6 月。据古伯察认为(《中华帝国》第 1 卷，第 65 页)，他于成都逗留后的一年时，即当他正在澳门时，才得以获知宝兴的奏折。此时，秦噶哔已经离开远东有 6 个多月了。我认为，古伯察可能误抄了其上本的时间，并将带有这一错误时间的上本转给了秦神父，而秦噶哔又立即原封不动地，将之运用于其致教宗的报告中了。

15. 在《中华帝国》(第 1 卷，第 143 页)中，古伯察讲到了 1850 年。但我们稍后将会看到，本段文字所指的内容绝不应作严格地咬文嚼字之理解，他出发赴华北的时间应为 1848 年末或 1849 年初。

16. 在由包世杰介绍的故事(第 1 卷，第 66 页)中，有某种错误。他认为古伯察于 1853 年时仍在澳门，这件事只能是 1851 年之后了。有关他于 1852 年 6 月回到法国一事，请参阅《鞑靼西藏旅行记》和《中华帝国》(第 2 卷，第 473 页)。

17. 由包世杰以真迹而发表的1857年9月24日的书简表明，古伯察教士曾怀着“崇高敬意”而将其《中国基督教》一书的第3卷邮给了一位长上，很可能是遣使会士们的会长，尽管这位长上未对寄去的前两卷书给予答复。我不知道包世杰先生为什么和在任何地方都未曾指出过这一点，古伯察已经脱离了遣使会。至于这次分手的时间，罗赛明确地指出是1853年12月26日，而且又由其背景所证实。我们在《汉学书目》第2卷第1163条中也发现了同一时间。因此，如果说考狄于其《法兰西第二帝国初期的殖民政治，印度支那，1852－1858年》)(《通报》第2卷的油印本，第10－12期，1911年，8开本的第231页)中，提供了1852年12月26日这一时间，那只能是一个印刷错误。
18. 《中华帝国》的初版，即由皇家印书局刊印的那一版。但正如其扉页上的书名页背面所指出的那样，为了高姆兄弟和阿德里安·勒克莱尔出版社的利益，这个两卷8开本的初版印数很少(罗赛之说)，甚至连巴黎国家图书馆中也未入藏。它共包括XIX＋4210＋440页，第1页中配有1幅地图。据罗赛认为，在古伯察退出遣使会之前，该版本被几乎是全文刊印过一次。但古伯察的身分就已经被称为“前教廷传教士”。高姆兄弟出版社于同一年推出了另一个8开版本，它被称为“第2版”；而据罗赛认为，它应该也是出了12开本。第3版(1857年)存在着8开和12开两种开本。在由考狄所指出的提要(《汉学书目》第2卷，第2120条)之外，我们还应补存以1854年11月号的《天主教书目》中的版本(漂亮而又无新意的版本)。罗赛讲到了一篇“极其粗糙的”文章，它可能是有关“1854年左右”的《信使》杂志中发表的一部书的书评。法国科学院于其1855年10月30日的会议上，向《中华帝国》一书颁发了一笔2500法郎的奖金(罗赛语)。对《中华帝国》的一种严厉而又不失公允的批评载密迪乐(Meadows)的《中国及其叛乱》一书的第5章中。至于附在《中华帝国》一书中的地图，虽然其出发点始终是杜夫尔(Doufour)，但却是由迪奥纳(Dyonnet)雕板，在各种版本中变化不定，其中的旅行路线是以不同的方式介绍的。然而，在《中华帝国》1857年的版本与《鞑靼西藏旅行记》中发表的地图，却是相同的。
19. 请参阅《汉学书目》第2卷，第770页。我应从中补充在1857年9月号和1861年3月号的《天主教书目》中，所发表的令人赞不绝口而又平淡乏味

的提要。

20. 请参阅考狄:《殖民政策》第 231 - 245 页。

21.《研究人员与好奇者的媒介》第 55 卷(1907 年),第 275、414、472、531、577、692 栏,第 57 卷第 579 栏和第 61 卷第 700、806 栏中有关古伯察的札记,它们几乎全部都充斥着重大错误,没有任何一条会涉及到新鲜内容。至于其中由桑德贝格(Grahan Sandberg)于其《西藏探险》(1908 年加尔各答版,8 开本,第 124 - 126 页)中,所提供的有关秦噶哔和古伯察的书目资料,我们不禁要问,是什么样的邪恶神灵能如此圆满成功地干扰了他们的思想,所有的时间都错了;据桑德贝格认为,秦噶哔诞生于 1810 年,于 1859 年赴巴西并于 1863 年死于那里;古伯察诞生于 1813 年 8 月 1 日,于 1838 年被派往澳门,1853 年返回法国,1860 年 3 月 31 日逝世。其中对事件的处理,并不比对时间的处理好多少。托玛斯·霍底斯(Thomas Hodich)勋爵于其《神秘的西藏》(伦敦版,无出版时间,应为 1905 或 1906 年,8 开本)中,长篇分析了这两名遣使会士的旅行,但却始终都将他们视为耶稣会士。

22. 见《印度支那杂志》,1924 年 11 - 12 月号,第 341 - 363 页。布肖(Bouchot)先生于其书第 349 页,表现得如同他能够对古伯察西藏之行提出质疑一般,他本人清楚地知道事实并非如此,而且他本人也于第 363 页确认了这次旅行。

23. 在由包世杰先生提到的那些宣称古伯察和秦噶哔西藏之行具有重大意义的学者(诸如裕尔)与旅行家(如奥尔良和邦瓦洛)之外,我们当然还应该补充李希托芬(Richthofoen)的《中国亲程行记》(第 1 卷,第 259 - 263 和 705 - 706 页)、特别是较近期的斯文·赫定(Sven Hedin)的《南藏》(第 3 卷,1917 年,第 158 - 166 页)。包世杰先生声称(第 1 卷,第 11 页),"在奥尔良王子 1893 年有关古伯察的小册子出版之前,他就在某种所谓的学者圈子,当讲到古伯察的著作时,便颇具有风度地耸耸肩膀"。包世杰参照了斯米施(Smith):《谚语与普通格言》第 266 页,夏鸣雷:《景教碑》第 2 卷,第 339 和 367 页等书。包世杰先生于其 1902 年再版本(我未获得它),可能提到过斯米施。但本处所涉及到的一段文字,很可能是我于 1888 年版本第 231 页中读到的那一段,它远没有攻击古伯察,而且捍卫了他。至于夏鸣雷神父的看法,它们并未涉及到《鞑靼西藏旅行记》,而是

论及由古伯察于其《中国的基督教》中发表的西安府景教碑文的译文，这些看法完全是公正的（况且夏鸣雷神父的著作晚于奥尔良王子小册子达4年之久）。包世杰于其书第1卷第14页所发表的巴尔贝·道雷维利（Barbey d'Aurvelley）的看法，则誉美过度，到底是指《鞑靼西藏旅行记》还是《中华帝国》呢？

24. 我不知道古伯察本人是否在杜夫尔的地图上绘制了其路线图，它被附于该书1850和1853年的版本中。所以，他应该是寄回了这幅中国地图，因为他本人是于1852年返回法国的。但斯文·赫定曾写道（《南藏》第3卷，第164页）："对于古伯察书中所使用的杜夫尔地图，不知是他们二人共同工作的，还是由古伯察单独制成的"。很明显，因为正如斯文·赫定书第18幅图版所指出的那样，杜尔夫的地图的主要数据形成于1840年（《汉学书目》第2卷，第189－190页），它们似乎完全为后来于1858年绘制成的杜夫尔地图提供某些帮助。在两名传教士旅行期间，他们使用了一块罗盘和"由罗德里沃——古荣绘制的一幅中华帝国的精确地图"（《鞑靼西藏旅行记》第1卷，第19页，还请参阅第1卷第39和373页；《传信年鉴》第19卷，第285页）。但是，即使是古伯察在返回法国之后，似乎也并不关心绘制一幅与其书中行文相吻合的旅行路线图。

25. 裕尔为普热瓦尔斯基的书所写的序言之法译文，于此不是译作"鞑靼地区"（Tartarie），而是出现了一个印刷错误，作"tarbané"，该词又出现在包世杰书第1卷，第28页中了。同样，包世杰书中的"Souni……"，应该作Souniont。

26. 最古老的史料之一，也就是由秦噶哔 于香港和锡兰之间介绍的一种口碑故事。当他于1846年末返回法国时，该故事可能还继续存在，但并未被发掘出来。该故事于是当时便由庄士敦（Johnston）所提及，庄士敦原任德庇时公爵在华的秘书。庄士敦又将其手稿转交德庇时公爵，它又从德庇时手里传到了帕尔梅屯那里。出自庄士敦的这种信息，已由裕尔写于他对普热瓦尔斯基《蒙古和唐古特地区》一书英译本的序言中了，我仅掌握根据英译本而翻译的普热瓦尔斯基大作《蒙古和唐古特地区》的汉译本（巴黎1880年版，8开本，这段文字于其中载第XIV页）中，我们的英国同事们仅从此才被迫研究该文献。

27. 包世杰所说的"1835年"（第1卷，第167页）是一种印刷错误。

28. 包世杰书中的"1844 年 3 月"(第 1 卷,第 67 页)系一种印刷错误。
29. 包世杰先生说(第 1 卷,第 4 页),这份报告立即于同一年发表在《传信年鉴》中了。但他可能将此文与同样也应归于秦噶哔名下的两种《游记》相混淆了,即我在编号第 9 与第 10 之下列出的那两种(但第 2 部《游记》却与第 1 份《报告》有些相同部分)。此外,我们还必须清楚地将这份《呈奏庇护教皇的有关中国传教区的报告》与《呈奏庇护教皇有关中国传教区状况的简报》区别开来,后者同样出自秦噶哔之手(其序言系于 1847 年 10 月 12 日写于罗马),于普瓦西出版,由贵夫人街古斯塔夫·奥利维尔印刷厂印制,8 开本,共 84 页。在这第 2 本小册子中,秦噶哔并未讲其西藏之行,而仅限于阐述在华天主教传教区的悲惨状况。据他认为,这是由于 3 种原因造成的:不同修会和宗教团体之间的对立;在培养土著神职人员方面,"几乎完全被疏忽"或者"很大程度上的忽略";最后是传教士们"缺乏布道"活动。尽管这本小册子显得很客观,不过其中也暴露出了它对于近期事态的关注。我们不应忘记,秦噶哔对于将西藏划归外方传教会一事,感到很伤心。此外,他赴罗马主要是为了在那里捍卫遣使会在蒙古的利益,以对抗前来远东的韦洛勒(Verrolles)主教之"奢望",此人曾在罗马支持将满洲传教区划归外方传教会。有关这种划分问题,还可以参阅洛内:《外方传教会回忆录》第 2 卷,第 622 – 625 页;我手中未掌握洛内的另一部著作:《韦洛勒主教与满洲》。
30. 经过比较则证明,在《传信年鉴》中,继"灵魂转世论"之后,由于漏抄重复字母而跳过了一行。秦噶哔对于六字真言"唵嘛呢叭咪吽"的这条注释,同样也由然德尔转载于其《秦噶哔主教传》之末了。
31. 1850 年和 1853 年的版本均由勒·克莱尔出版社出版;其余版本系由高姆兄弟出版社出版。由古伯察于 1854 年和 1857 – 1858 年出版的著作,大致情况也是如此。可能正是在古伯察退出遣使会一事,才导致他改变出版社。但由皇帝印书局刊印的《中华帝国》的版本,却同时属于这两家出版社,而且这两家出版社均座落在卡塞特大街。
32. 我觉得基本可以肯定,《传信年鉴》的出版商仅仅通过《遣使会年鉴》,才掌握了古伯察致德旺先生的全部书简,而且《传信年鉴》也补足了《遣使会年鉴》中所有付阙如之处,这尚且不计其中所固有的大量剪辑。在本处涉及到的情况下,继在对此均付阙如的有关莫克洛菲特的两个段落之后,

《遣使会年鉴》又作"我们离开拉萨最多有一年",而不是《传信年鉴》所提供的准确行文:"……一月。"但这种对一处明显错误的修正,并不会使人认为他们了解原手稿。在莫克洛菲特的问题上,我们从古氏致德旺先生的书简一开始就发现了这些话,古伯察使他们出自拉萨克什米尔穆斯林首领之口,而我于其《鞑靼西藏旅行记》第2卷第316页中,又发现了这些话:"在该地区,地图最令人生疑,人们对此有一种极度恐惧,尤其是自某位叫作莫克洛菲特的英国人事件以来,更为如此。莫克洛菲特潜入拉萨,并在那里冒充克什米尔人。他在那里居住达12年之后,才离开拉萨。但他在从拉达克到帕米尔的途中被杀。人们从其遗物中发现了一大批地图和素描图,这是其在拉萨居住期间绘制的。"然而,古伯察事后获悉,据于1825年自巴尔赫寄出信件的莫克洛菲特的旅伴乔治·特列别克(George Trebeck)亲自证实,莫克洛菲特在1825年8月25日死于赫拉特与巴尔赫之间。这就是导致古伯察于其《鞑靼西藏旅行记》中插入了有关莫克菲洛特的一条注释的原因。他于其中声称,在他于拉萨居住期间,曾结识克什米尔人尼桑(Nisan),此人在长时间内于拉萨作莫克洛菲特的仆人。他还补充说,据在拉萨搜集到的证据说明,莫克洛菲特可能是于1826年到达西藏首府的。包世杰先生对于古伯察的这段文字未作任何说明。古伯察的断言导致了许多犹豫不决(如沃德尔:《拉萨及其秘密》第16-18页;桑德伯格:《西藏探险》122-123页;兰教:《拉萨》第一卷第22页,第二卷,第124页;基玉纳:《西藏问题》)第一卷,第55-56页。他们几乎都明确地赞成同古伯察的说法)。但我仍坚持认为,莫克洛菲特很可能确实是于1825年逝世。我认为,古伯察对藏文只是略通,对于突厥文、印度斯坦文或波斯文所知甚少,他可能在拉萨犯下了某些误解,而后来又未能成功地摆脱之,斯文·赫定先生于其《南藏》中,对于菲克洛菲特可能在拉萨的一段停留期,只字未提,他似乎持与我相同的看法。

33.《中华帝国》第1卷,第58-59、65、84-85页;考狄:《古伯察与秦噶哔的遗迹》,载《历史论丛》第1卷,第291、293和294页。

34.请参阅《亚细亚学报》,1847年5月号,第463页。

35.本文之后附有这样一条注释:"该译本开始于拉萨,即1846年2月份;沿途持续翻译,结束于湖北浠水县,8月19日。"古伯察同样还将该译文的一部分发表在《鞑靼西藏旅行记》第2卷,第150-155页。据他在其文中

之所言，秦噶哔可能已经在塔尔寺附近的东科尔寺就完成了这部译著，他是根据一册四体合璧的版本而翻译的。他并未讲到他后来在拉萨以及在拉萨到湖北之间所完成的工作。他先在拉萨开始并于后来浠水县完成译著的一部手稿，后来落到了贝内蒂（Benetty）修道院长的手中了，此人在不了解1848年《亚细亚学报》所发表的文章之情况下，又于《基督教学哲学年鉴》（1850年，第1卷，第279－293页和325－335页）发表了全文，以《佛陀所说的〈四十二章经〉》为题，由遣使会传教士秦噶哔和古伯察译自蒙文，由贝内蒂先生作注。其通用标题中的"经"是指佛陀的教义，可与《福音书》相比。《汉学书目》第2卷，第736中，未指出该出版物。

36. 见包世杰书，第1卷，第2页。包世杰先生并未指出其出处，它可能是出自遣使会档案馆。

37. 这就是喇嘛大寺塔尔寺（Kumbum），秦噶哔以其汉名相称，古伯察则使用了其藏文名称。

38. 秦噶哔与古伯察于其旅行之初，似乎是在孟振生主教的同意下，都采纳了穿普通喇嘛服装的办法，并让人剃去了他们的头发（《鞑靼西藏旅行记》第1卷，第15－16页）。包世杰的一条注释（第1卷，第43页）告诉我们说，这件事曾在传教区中引起了某种轰动，由韦洛勒主教控制的教廷传信部表态反对这种创新。两名遣使会士的想法是，尽可能少地向他们提及将要归化的蒙古人，在他们所宣扬的教义与"中国天主教"之间存在着某种联系，"中国天主教"即受到了皇帝抨击的天主教，因为在平民的思想中，怀疑它与秘密会社白莲相联结或共谋（请参阅达京：《传教区年鉴》第12卷，第5－24页）。在塔尔寺所提出的是那里的所有喇嘛都穿袈裟的问题，这是传教士们所拒绝的事（《鞑靼西藏旅行记》第2卷，第144页）。据古伯察认为，当他与秦噶哔在塔尔寺停留3个多月之后，便有人提到了那里的规则。他们于是便在塔尔寺喇嘛们的同意下，前往附近东科尔寺，他们最终都非常乐意地离开了那里。因为当时人们于1845年9月末获悉，自北京返回的西藏朝贡使即将经由塔尔寺，两名传教士希望与他们会合，直达拉萨。这样一来，他们共在塔尔寺及其附近地区居住8个月左右的时间。

39. 在《鞑靼西藏旅行记》中，并未提到这场"战争"。

40. 为了否定这种结论，我们没有必要引证由然德尔在《秦噶哔主教传》中的

一句话。然德尔于其中指出(第25页),孟振生主教派遣过两名传教士赴蒙古。此外,"他还鼓励他们,尽其最大可能,以进入西藏"。行文的下文说明,对于整个这一部分,然德尔主要是根据古伯察的著作而写成的。

41. 考狄:《东方学论集》第1卷,第286-287和289页。

42. 古伯察仅仅指出(《鞑靼西藏旅行记》第1卷,第43页),经过深思熟虑之后,秦噶哔和他本人便决定"向西行"。但在第2段文字中,他已经把这项决议与他们获悉的"有关西藏喇嘛"的情况联系起来了。当两位传教士置身于鄂尔多斯领土时,他们不是继续穿越阿拉善,很可能是决定转向西南,朝着青海湖的鞑靼人地区走去(第1卷,第373页)。古伯察的游记于此提出了许多疑问。我于稍后不远处将再回头来谈这个问题。但早在此之前,继他们离开归化城之后不久,在渡过黄河以横穿鄂尔多斯地区之前,古伯察(《鞑靼西藏旅行记》第1卷,第214页)在讲到渡河而提出的困难时,曾经写道:"我们觉得,从感情上来讲,原路折回是不可取的。我们曾心中暗自思量,上帝保佑,我们将会克服一切困难,而一直到达拉萨。"在西宁西部的丹噶尔的问题上,他指出(第2卷,第57页;也请参阅第2卷,第58-60页):"因此,现在的问题是继续实施我们的计划,一直深入到西藏首府拉萨。"最后,请参阅《鞑靼西藏旅行记》第2卷,第184和198页。古伯察事后写道,所有这一切均很难与秦噶哔致达京书简的内容相调和。在古伯察本人的第1种记述中,也就是他1846年12月20日的书简中,我们尚无法读到任何类似的内容。其中提到,他们赴拉萨的计划仅仅在两名传教士已到达青海时,方浮出水面(《传信年鉴》第19卷,第296页)。

43. 例如,可参阅然德尔:《秦噶哔主教传》第25页;考狄:《东方学论丛》第1卷,第282页;包世杰书,第1卷,第3页。

44. 有关"黑水"(蒙文作Kara-usu)和"喇咧沟"(蒙文作Birin-gol)的情况,请参阅包世杰书第1卷,第68-69页。这两个地址之间有两日行程的距离。传教士们在黑水川的住院设于古鲁头(Koulitou)和喇咧沟之间的马架子村。马架子大致上位于北纬43°30′,几乎位于热河的正北方,距北京东北1/4—东北方向,直线距离为300公里略多一点。它被标注在附于福兰阁(O·Frank)的《直隶省热河地区记》一书中的地图中了。

45. 古伯察一行最初的计划,是除了桑巴钦巴之外,还要携原喇嘛保禄同行。

请参阅达京致马丹先生的书简，写于1844年5月22日(《传教区年鉴》第10卷，1845页，第589页)："至于我自己，我将出发赴喇唎沟，并将在那里开始传教。继此之后，我将返回黑水。在3－4个月之后，秦噶哔和古伯察也最终出发了，为了以后还能想到蒙古人，他们携新近归化的保禄和施洗约翰及其4头骆驼同行。"

46. 秦噶哔于其致达京的书简中，认为这次旅行仅从喇唎沟开始，也就是古伯察译作"相毗邻的山口"者。

47. 秦噶哔曾于1842年夏首次赴归化城(呼和浩特，青城)旅行，并提供了有关该城的一些很有意义的资料，发表于其《中国传教区报告》中，载《遣使会年鉴》(第13卷，第135－137页)。

48. 请参阅自第3版起，附于《鞑靼西藏旅行记》中的地图。虽然其中的路线图画得可能与古伯察书相吻合，但于此却与在先前的版本中一样随心所欲，将石嘴子置于太偏南距黄河相当远的地方，并且画在了黄河东岸。

49. 洛内(《西藏传教史》第1卷，第55页)在指出1845年1月5日这个时间时，完全搞错了，实际上是指中国年的正月五日。

50. 琦善确因他与义律商务监督于1841年1月20日(并非是如同包世杰先生所说的那样为30日)签订草约，从而使中国将香港割让给英国而臭名昭著。有关他的问题，请参阅马尔康：《西藏》第96页；考狄的《中国通史》和马士的《中华帝国的国际关系史》的索引；《奴才小史》(载《满清稗史》)第6－7页；包世杰书，第360页。古伯察(《鞑靼西藏旅行记》第2卷，第395页)于一条被断代为1852年的注释中，声称他在出发返法时获悉，"新皇帝(咸丰，1851年登基)将不幸的琦善判处死刑并已被处死"。包世杰先生曾追踪琦善的生涯并直到1858年的死亡，声称在中文文献中并未找到"他确实被皇帝钦命处死的证据，但这一事件很可能是真实的"。事实上，明显完全相反，古伯察附和了一种毫无根据的流言，他1852年的证据怎能对1858年琦善死亡的方式行之有效呢？琦善的名字也被以抄讹的方式出现在库珀(T·T·Cooper)的书《贸易先驱的行记》中(伦敦1871年版，8开本，第469页)。在库珀于1868－1869年间试图从中国经西藏赴印度时，拉萨当局针对库珀的问题而向北京呈奏了一份报告，转载于《经西藏和满洲到达中国中原的游记译丛》中。我们必须补充说明："这是从中文译作英文。"我们特别可以从中读到："道光二十五

年”(1846年),其中的“Kie Shew ”(前总督)无疑正是对琦善名字的讹写。至于1846年经过那里并挑起了所有那些灾难的“两名英国人”(完全是出于好意地列举,以为拒绝库珀的到来而辩护),他们正是这两法国遣使会士古伯察和秦噶哔。除了那位中国的高级驻藏大臣琦善之外,特别是传教士们在拉萨还结识了“摄政”。我们将会在马尔康的《西藏》第96-97页中找到有关这一人物的某些资料,他称之为“第斯”。但据桑德伯格认为(《西藏探险》,第126页),在阐德拉·达斯(chandra Das)的一部著作序言中(1901年加尔各答版;我没有这部著作),有一些很具体的资料。据该序言认为,本处所涉及到的摄政王的真正名字是“第斯巴”(Dishipa),他继两名传教士经过那里的两年之后死亡。

51. 出于疏忽,在甘曾米勒(Ganzenmüller)那一般都很认真的著作《西藏》(斯图加特,1878年版,8开本,12+112页)中,将两名遣使会传教士在拉萨的停留时间定于1844年。斯拉金特维特(Slagintweit)于《印度和高地亚洲旅行记》第3卷第13页中,沃德尔(Waddell)于其《藏传佛教或喇嘛教》第2卷中,则把两位传教士在拉萨的居留期确定在1845年。由于他们仅仅了解《鞑靼西藏旅行记》,这并不是秦噶哔游记(此外也有点言过其实)的结果,而仅仅是1846年之误。到达拉萨的1845年1月29日这一时间,已由桑德伯格和霍尔底斯(第168-169页)再无其他异议地接受了。

52. 有关这一内容,请参阅笔者本人于1913年在《亚细亚学报》(第1卷,第661页)和劳佛尔(Laufer)于1913年在《通报》(第590-592页)中发表的札记。

53. 然德尔于其《秦噶哔主教传》中,指出两位传教士与西藏朝贡使相会合的时间为1845年10月15日,到达拉萨的时间为1846年1月29日,他们离开该城的时间为2月2日。很明显,他采纳了古伯察《鞑靼西藏旅行记》中的前两个时间,惟有第3个时间出自秦噶哔。桑德伯格先生(其书第125页)同时接受,“两位旅行家于1846年1月29日到达拉萨,于3月15日再次出发”,“在拉萨停留两个多月。”这是不可能的。

54. 请参阅考狄:《东方学论丛》第1卷,第287页。巴塞尔(Van Basel)的信很可能也是写于荷兰,在这种情况下,其信件就应该中保存在荷兰档案馆中,刊布它很可能颇有意义。

55. 请参阅考狄:《东方学论丛》第1卷,第288页。

56. 我未曾讲到古伯察为历史事件所提出的时间,它们有时同样也不失令人惊讶。

57. 我对原书的拼音采用了现代方式并作了修正。

58. 这里是指受秦噶哔归化并施洗的两名原喇嘛。

59. 这就是说前来加入蒙古传教区的人,该传教区的住院设在西湾子。

60. 秦噶哔的那封写于1842年6月的书简具体解释说,他于7月10日离开了西湾子,经过两个半月的旅行后又返归那里,因而也就是9月末了,但其中未指出年代。人们相当自然地会承认,这次赴库仑的旅行发生在1841年(如然德尔的《秦噶哔主教传》,除了1842年6月的书简之外,他于此再未举出其史料来源)。但秦噶哔在呈奏教皇庇扩九世的报告(《传教区年鉴》第13卷,第122页)中,却明确地将这次旅行断代为1839年。非常遗憾,编辑删除了《报告》中有关赴库仑旅行的一切内容,因为他们于前一年已经发表了1842年6月的书简,再仔细审视其中,便会发现它确实应指1939年。秦噶哔不会经常致书德旺先生,他1842年6月的书简是以重提他已经在其"最近的一封信"中提到的其旅行而开始。尽管他当时尚无余暇寄出有关这次旅行的一种更详细的游记,但此信已经造成了1842年之前的某种余地,赐教名彼得和保禄。我们对于上帝为其工作而作出的祝福表示高兴,我们于是便决定立即着手,以便在蒙古人中开辟一个新的传教区。但我们希望事先掌握有关极其陌生的该地区及其民众的某些情况与资料……这就是促使我从事一次旅行的主要原因……"所以,赴库仑的旅行发生在黑水和喇嘛沟传教区的开创之前,也就是继归化彼得和保禄之后不久的时间。因为这些搜集资料的活动均发生在1837年,所以这次旅行很可能是在1839年,而不是1841年。

61. 为了支持自己赴蒙古北部的一次旅行,古伯察未曾征引1844年2月8日(或1月8日)致其弟朵纳蒂安的书简中的这句话,他于其中声称(《传信年鉴》第17卷,第373页):"尽管我向鞑靼之北只前进了200法里……"其前后文证明,古伯察于此看到的是黑水川,尽管他指出的距离,甚至与北京相比较,也被严重夸大了。

62. 秦噶哔不知道利玛窦(Mattheo Ricci)和艾儒略(Aleni)著作的蒙文与满文旧译本。

63. 古伯察于其写于 1852 年的《鞑靼西藏旅行记》序言中，表现得如同是"自 14 年来置身于亚洲语言的学习中"的学者。这是以自从他在巴黎遣使会中发愿时便开始此种学习为前提的。他于其《中国的基督教》(第 4 卷，第 359 页)一书中，也确实声称，当他尚在法国时，"上帝赐给我本人灵感，使我产生了手提十字架，前往向这些游牧民宣讲拯救的福音之愿望"。因此，古伯察从此之后就开始也其未来在蒙古传教作准备，也并非是完全不可能的。但对于一个拥有如此反复无常的丰富记忆力的人来说，人们永远无法知道他与他能够回忆起来或者是他自信回忆起来的事件之间的距离。他 1841 年 4 月 2 日的书信，写于他当时正从澳门赴西湾子的中途路上。它似乎确实说明，直到那里为止，古伯察尚未想到过在中国内地之外从事布教事业，他于是便奉其长上的命令赴蒙古传教(《传信年鉴》第 15 卷，第 211 页："我的长上们派我赴北京以远地区，赴西鞑靼地区实施上帝的愿望……")。此外，"14 年的东方语言的有幸学习，很可能出自一种错误的思想，即古伯察是于 1838 年莅华的"。

64. 《四十二章经》的译本(有关该译本的情况，请参阅上文)，《鞑靼西藏旅行记》第 1 卷第 130 页认为，它是根据藏文本而在塔尔寺附近的东科尔寺翻译的；在《亚细亚学报》(1848 年 6 月号，第 535 和 577 页)中，又认为它是在拉萨以及从拉萨到湖北之间的途中，根据蒙古本而翻译的。事实上，在下面的意义上来看，这二者均可能是真实的：这两位传教士拥有《四十二章经》的一种四体合璧语言的版本：藏文、蒙文、满文和汉文。开始于东科尔寺的这项工作，可能在拉萨又重新开始了。此外，传教士们应该携带一册西藏摄政送给他们的四体合璧辞书。这里很可能是指《四体清文鉴》。

65. 包世杰的一条注释(第 1 卷，第 120 页)指出："或者是 Toulach Oulous"，我认为古伯察使用的这个词在某种意义上与 davul vaci(歌唱家)相似，而包世杰所说的 dol ra ci 则可能代表着一种方言的发音。

66. 我感到非常惊讶的是，无论是在巴黎还是在中国的遣使会档案中，都没有能证实秦噶哔观点的任何足迹。

译自荷兰莱顿 1926 年号的《通报》

1919－1922：前往拉萨的甘肃使团和贝尔使团，对西藏的武器供应

（英）阿拉斯太尔·兰姆著
胡岩 译 邓锐龄 校

1919年岁末，可能是由西宁的穆斯林将军马麒发起，甘肃的中国当局决定与达赖喇嘛十三世进行某种直接的联系。估计他们注视着北京的英中谈判的进展，决定自己进藏，以防其利益被中国的中央政府所忽视。我们已经提到，这位穆斯林将军设法在1917－1918年的危机中与噶伦喇嘛和其他西藏首领保持了相当友好的关系。无疑地，他认为目前在西藏建立起自己的一个落脚点是明智的。甘肃方面的计划包括向拉萨派遣一个由李仲莲率领的使团，表面是送礼给达赖，实际上则是就边界和政治关系问题与之进行某种谈判。除李仲莲之外，使团中还有一位中国官员朱绣、来自甘肃的两位红教活佛和大约三十名随员。

使团行将赴藏的消息，为当时中国的中英文报纸所报道，因而对北京政府来说不会是个秘密。1919年11月，拉萨从噶伦喇嘛那里正式获知此消息。当时正在边境巡行的路易斯·金力劝噶伦喇嘛在使团最后抵达西藏边界时拦住它。但是达赖喇嘛作出了相反的决定，命令噶伦喇嘛让使团的成员通过。于是金被告知，他们只是携带了礼品，而非任何意义上的外交官员或谈判人员。这样，

使团获准于1920年元旦前后通过边境，将近元月底时进入拉萨。路易斯·金认为此事整个来说是极为不幸的。应当劝藏人立即命令使团返回中国，并马上派遣一名英国官员前往拉萨，以便抵消已经造成的任何危害。该官员应熟谙目前中国的情况。因为我现在位于距拉萨数周行程之处，我荣幸地请求经由成都或印度给予我是否可以立刻前往那里的指示。[1]

与此同时，达赖喇嘛写信给锡金的政治官W.L.坎贝尔少校（贝尔刚刚退休），将使团来藏一事通知他。[2] 达赖喇嘛说，中国人显然是想来谈判的，但是“在没有英国政府从中调停的情况下，是极不可能进行这样的谈判的。英国政府是西藏的希望所在和保护人”。因此他要求总督“派一位能代表英国政府的精干的官员”到拉萨来，因为“如果不这样做，不给他一个尽可能早的答复，那么，假如代表是由中国政府任命的，他们就会采取胆大气粗的姿态，并将损害大不列颠和西藏的威望”。坎贝尔认为，印度政府应该答应达赖喇嘛的要求。但从英属印度的观点来看，借此机会弄清中方的这一使团不仅仅是从西宁或甘肃省会兰州派出的代表团，或许还有其他背景，也是有利的。如果可以说服北京的中央政府给予该使团某种全国性的官方身份，甚至把中国派驻加尔各答的陆兴祺包括在使团成员之中，那么，在一定程度上有英国参加的那种中藏会议，就可以恰好在英国驻北京的公使馆与中国外交部间的直接谈判中断之时，在拉萨进行下去。可是，假如北京对此不予认可，坎贝尔认为，“那就不要进行谈判。我们可以这样通知西藏政府，并劝西藏政府要求中国官员返回中国”。

总督切尔米斯福特勋爵由于“我们的情报表明，这个所谓的使团不过是由中国边界省份的地方政府派来延长休战期限的”，因而并未对甘肃使团的消息表示特别的惊讶。但切尔米斯福特却对英国应派一位代表去拉萨，而其在那里的使命又不过是监视中国使团的活动这一主意颇为反感。印度政府需要的是以西姆拉为

蓝本的全面的三方谈判。切尔米斯福特总结说:“按照我们的观点,三方谈判之外的谈判是不适宜的,因为这种谈判会使中国在我们的北方边境的声望增加,并可能对不丹和尼泊尔发生不良影响。”[3] 伦敦的外交部却不以为然,他们觉得,只要印度政府的代表能在条约草案中被给予和中方代表同样的身份,哪怕只是作为观察员,那么,也就可以不反对在拉萨举行的中藏谈判。

我们今后将把中国人在西藏的这次冒险称之为甘肃使团之行。它在紧要关头令西藏局势的发展有了新的内容。英国派员驻拉萨,其声望不惟可以明显地抗衡甘肃使团,而且也是英国解决西藏问题新的努力的非常合乎逻辑的结果。为此,北京的英国公使馆一直在考虑如何对付中国对英国在中方1919年5月30日建议基础上重开谈判的任何努力所作的消极反应。当中国中央政府否认其与甘肃使团有任何联系时,这显然不是一个可以忽略的事件。[4] 当台克满在其1920年2月29日的备忘录中建议派遣一名英国官员前往拉萨时,他心目中当然也想到了这一点。4月初,临时负责北京公使馆的迈尔斯·兰普森也表示同意:

为了向西藏提供精神上的支持,并向中国人表明我们是认真的,很有必要马上派一名印度政府的官员去(拉萨)。我建议考虑授权我通知中国中央政府,我们此举是对中国一直拒绝重开三方谈判和甘肃使团入藏的反应。[5]

那么,派谁去拉萨呢?正如我们所已经知道的,金想去,而且具备充分的资格。他不仅了解边界的局势,而且懂藏语和汉语。台克满也是个好的人选。他是一位相当资深的英国官员,在康区与四川边界一带的藏人和汉人中赢得了很高的威望,甚或是感情。但是,最好的人选,正像兰普森不止一次地指出的,无疑还是查理斯·贝尔。贝尔直到最近还是锡金的政治官,而且自1910年起就

是达赖喇嘛十三世的挚友。这个问题还不仅仅在于个人抱负和气质。如果一位驻中国的领事官员被派驻拉萨,那么,由此引发的所有后果都会得到英国驻北京公使馆的支持。而英国驻北京公使馆的观点,正如在台克满1920年2月29日的备忘录中,以及从近年来与中国外交部的谈判中所反映的那样,并不完全符合印度政府的口味。可是假如贝尔或其他印度官员能去拉萨,那么,其结果就会是不多不少地为印度政府所希冀的。可以看出,1919年3月就已退休的贝尔,的确是被印度政府重新召回任用,以便与甘肃使团相抗衡(或许也是与可能会由外交部派驻拉萨的有着金那样的阅历,或台克满那样地位的代表相抗衡)的。甘托克是锡金政治官的驻地。自1920年1月起,贝尔再度回到了他原来在甘托克的职位上,翘首以待前往西藏首府的命令。

贝尔一回到原任,就接到达赖喇嘛要他访问拉萨的邀请。据达赖喇嘛称,他邀请贝尔重返拉萨,是为了让一位英国代表出席将由甘肃使团发起的谈判。达赖喇嘛指出,甘肃使团之行会带来两个颇为不同的结果中的一个。假如只不过是中藏之间的礼节性交往,那么北京肯定会说这不过是几位甘肃上流的一次礼节性访问。另一方面,假如能达成任何有利于中国的解决办法,中国中央政府无疑会批准它,以便在没有英方任何参与的情况下,达成一个中藏之间的双边协定。这一次,贝尔敦促印度政府允许他接受这一邀请。[6] 至于派遣金或台克满的可能性,贝尔声称,无论哪一位领事官来,只要是作为他的助手,就像在过去同西藏打交道时曾经帮助过印度政府的领事官(例如威尔顿和罗斯)那样,他就没意见。[7]

甘肃使团一到拉萨,当然地同西藏当局讨论了极端政治性的问题。该团还与尼泊尔政府取得了联系。4月底该团结束了其工作,启程返回中国。它所取得的成就,英国人并不清楚。尼泊尔人报道说,在一连串的中藏密谈中,探讨了召开新的藏、英、中三方会议,以便就尚未解决的东部边境事务进行谈判的问题,并考虑了以

拉萨、昌都或加尔各答作为可能的会议地点。[8] 但贝尔也从其他来源了解到全然不同的消息。藏人领袖说，与外国人相比，汉人是他们真正的亲戚。甘肃使团敦促藏人，派遣一位有适当资格的代表与其同返中国，前往北京，并答应为这样一位藏人代表承担全部费用。甘肃使团的活佛之一古浪仓（一位红教喇嘛）明确表示他不是为甘肃政府，而是为中国总统效力的。他携带有一封表明此意的介绍信（用英文写成），该信是内地会的一个成员，兰州的 H. 弗伦奇·里德利为他写的。[9]

达赖喇嘛写信给贝尔，向他保证，甘肃使团实际上除了礼节性的活动，与藏人交换礼品，彼此致敬之外，未获准做其他任何事，而且已被敦促动身内返。达赖喇嘛称，他们已于 1920 年 4 月 27 日离开拉萨，经玉树返回甘肃。达赖喇嘛再一次要求贝尔说服印度政府，“使中藏之间的问题尽快得到解决”。[10]

到了 1920 年 4 月，英国外交机构中的各方均同意，派遣一位英国代表驻在拉萨，从理论上说是适宜的。外交大臣寇松指出，现在试图在北京重开有关藏事的谈判已毫无意义。他概述了中国人最近在蒙古表现出的侵略姿态，以及他们正忙于处理山东问题而无暇他顾。在此情况下，对于甘肃使团，

> 寇松勋爵并不以为 1907 年与俄国达成的协定中关于西藏和波斯的那部分内容，还能被认为具有任何约束力。最后，鉴于这一使团……（甘肃使团）……已经表明的性质，只要印度政府觉得有必要，勋爵阁下对于由印度政府派遣一名官员率一临时特殊使团前往拉萨观察事态的进展不持异议。[11]

此时派遣英国使团前往拉萨的真正问题，不在于此举会违背 1907 年英俄条约的规定，而在于无论对于英国人自己所奉行的，还是对于他们建议藏人所施行的他们认为是正确的方针政策，此

举都会将英国人置于颇为进退两难的处境之中。这里有两个主要的问题。

第一，是否应当鼓励西藏自己转变为一个独立的国家，割断与中国的一切联系？出现这样的结局在一定程度上是合乎逻辑的。但这会与中国人的感情发生严重的冲突，且不必提在英国外交交往的长期历史中，中国在西藏的地位，尽管相当不明确，然而却被认可过。假如英国试图造成上述的结局，中国人肯定会得到美国的外交支持，这也许就麻烦了。此外，对西藏来说，允许它侧身于主权国家之中是否真是个好主意呢？谁知道西藏会造成什么样的损害呢？印度政府当然觉得，在以无论何种最适合于英属印度边境政策的方式与拉萨直接交往的同时，让西藏的实际地位就处于这种相当模糊的状态下，那是再好不过了。于是，为了避免对未来政策的灵活性造成损害，印度政府在此阶段反对任何如北京公使馆所考虑的那种向拉萨派遣英国常驻代表的做法。[12]其主要的目的不是在西藏的首府派驻使节，而是使西藏处于这样一种地位，以抵御未来中国人的任何再次征服的尝试。这就提出了第二个问题。必须使西藏适当地武装起来，给其军队以进行现代战争的充分训练。但这样做是否可行，甚或必要呢？

自 1914 年起，向藏人提供武器的问题就已处于英国的考虑之中了。而且，正如我们所已经看到的，确实向西藏提供了少量的步枪和弹药，以及适度规模的军事训练。但这些还是足以在实际上帮助藏人取得了 1917 - 1918 年的军事胜利。但为了抵御中国人的协同一致的进攻，藏人还得拥有比那 5,000 支老式的李·恩菲尔德(或李·梅特福特)步枪更多的武器。路易斯·金 1920 年在藏东写道(这是以他自己 1918 年在法国西线的经历为依据的)，他认为，如果藏人真想抵抗中国人迟早会派来进攻他们的军队并保卫自己，他们将至少需要 100 挺机枪和 20 门山炮，以及更大量的步枪。[13]大约同时，贝尔对藏人马上需要的武器的估计要保守得

多。他认为藏人需要 2 挺机枪和 50,000 发子弹,以及供现有的李·恩菲尔德步枪所用的 1,250,000 发子弹。[14]

贝尔当时认为,倘若将一名英国官员派往拉萨,而不赋予他一定的权力,向达赖喇嘛的政府提供为使中国人陷于困境所必要的武器弹药和军事援助,那么,派遣这样的英国官员就毫无意义。不具备这样的权力,英国使团就会徒具空名,枉作姿态。藏人完全清楚中国人所造成的潜在的军事威胁有多大。如果没有英国的上述援助,他们就会趁力量对比仍然对其有利的时候,想方设法试图与中国人进行某种交易,而不会等到将来独自面对统一的中国进攻的那一天。但是,如果一位奉命住在拉萨的英国官员拥有提供军事援助的权力,那么,他在拉萨的存在本身,就会导致中国人在合情合理的条件下进行谈判,而且,的确还可能(贝尔这样暗示)最后在我们完全不用武装藏人的情况下,达成汉藏间的妥协。[15]

是否应派遣一位英国官员前往拉萨,现在取决于如何从武器供应的两难处境中走出来。乍看起来,是否再给藏人一些步枪、几挺机枪和几门山炮,似乎是一个十分简单的问题。1914 - 1918 年的战争结束后,此类物资并不匮乏。可现实却要复杂得多。存在着诸如尼泊尔的反应这类地方性的问题。在英国的政策中,尼泊尔是一个关键的喜马拉雅山国家,又是印度陆军中廓尔喀士兵的难得的供应国。还存在着更大范围内的国际关系问题。作为 1919 年控制武器弹药贸易条约(简称武器控制条约)的签字国,英国同意只向业经授权的国家供应武器,而西藏是否属于此类国家是有争议的。将武器供应给一个中国视为自己的属地的当局而不同北京协商,这一步骤也会对英中外交的总体状况发生影响。

看来难以轻易地为武器控制条约问题找到答案。倘若如同台克满所说的那样,西藏真是中国的一个"自治领",那么她就应该可以像加拿大或澳大利亚一样,具备签署武器贸易条约的同样的权利。为什么不索性让拉萨也附属这个条约呢?那样一来,武装

西藏所面临的一切障碍就消除了。[16]当然，允许西藏以其自己的权利加入这样一个多边条约，就等于是承认西藏在其对外关系上完全摆脱了中国的监管。这是否是英国所希望的呢？[17]

事实真相是，在这一时期，并不存在一项明确的英国对藏政策，而仅仅是有几种相互矛盾的选择。印度希望能让他们的人前往拉萨，希望看到西藏获得武器供应，为此不惜让西藏加入武器控制条约，不惜冒激起尼泊尔人反对的风险。印度事务部对于派一名英国代表驻在拉萨的主意不怎么感兴趣，更不喜欢让西藏签署任何国际协定的建议。但是他们却觉得应该及早向西藏供应武器，否则中国人就将重返西藏中部，并在印度北部边境再度制造麻烦。朱尔典已从其长期担任的驻华公使职位上退休，他认为当时最好的政策就是忍耐的政策。一旦山东问题最终了结，中国的其他问题也都得到解决，总会有中国再度提出类似 1919 年 5 月 30 日建议那样的机会。朱尔典相信，在西藏问题上对中国施加过多的压力会适得其反。那样做只会激起中国公众舆论的愤怒，为日本人捣鬼提供契机。无论朱尔典还是他的继任者比尔比·艾斯敦，都不认为存在着任何近期内中国人再次向藏东进军的巨大危险。艾斯敦与朱尔典不同，不那么激烈地反对由国联或美国对西藏问题进行某种仲裁的主意。[18]总的说来，印度方面倾向于给予西藏武器，而外交部对此前景却不热心。

为了就这些各种各样的观点进行磋商，外交部于 1920 年 7 月 22 日举行了一次会议。与会的有已经从北京返回的朱尔典爵士，长期从事印度外交政策的制订与执行的亚瑟·赫茨尔爵士，印度事务部政治委员会的 L. D. 韦克利，以及外交部的维克托·维尔斯利和 C. H. 本廷克。[19]这次讨论全然不得要领。由 C. H. 本廷克起草的总结，几乎没有为制订一项明确的西藏政策提供任何基础。会议决定，只要印度认为，提供中国关于不进攻西藏的书面保证，可以像提供武器一样，使藏人相信他们目前的处境是安全的，就寻

求这样的书面保证。假如这种保证被认为是有用的而又有可能从中国政府方面获得这种保证，那么，就可以通过贝尔或路易斯·金（但这将在日后决定）将其转告拉萨。在下一阶段，还要研究朱尔典的下述建议：通知中国人，假如他们越过他们自己在1919年5月30日建议中提出的中藏边界，英国就将不受约束地武装藏人，帮助他们进行抵抗。这一有刺激性的声明在发生真的侵略行动之前最好不予发表。

面对所有这些支吾搪塞，印度主张，考虑到甘肃使团入藏这一背景，派遣一个英国使团前往拉萨是绝对必要的。贝尔觉得，可以暂不考虑武器问题。重要的是，他要赶在达赖喇嘛对英国友谊所具价值的信任减退之前，赶在达赖喇嘛撤回其邀请之前（当然，也要赶在外交部或英国驻华公使馆改变主意，认为拟议中的使团会对英国在华利益产生不可容忍的损害之前）到达拉萨。他不失时机地吸引印度政府的注意力，使其意识到拉萨正在为他再次、也是最后一次退休后所可能发生的事而感到忧虑。达赖喇嘛十三世及其主要的噶伦们都认识贝尔，其中有几位噶伦自1910年达赖喇嘛被迫逃离中国时就已经认识他了。他们在相当大的程度上将其视为英国对西藏的善意的化身。如果他退出了这个舞台，或者更糟些，如果达赖喇嘛十三世出了什么事，那么，不论现在中国显得多么衰弱，都存在着藏人与中国协商解决问题的非常现实的可能性。贝尔报告说，噶伦喇嘛"乐于接受中国人的条件，他对目前的形势已经感到厌倦了"。甘肃使团入藏一事表明，在拉萨，不可否认地存在着中藏直接谈判的倾向，对此，印度政府应当竭尽全力予以阻止。[20]

1920年10月间，贝尔终于接到了要其准备前往拉萨的指令。印度医疗服务队的R. S. 肯尼迪陆军中校将在此行中陪伴他（从此以后，前往拉萨的使节总要得到医疗方面的支持）。简言之，他的目的就是与达赖喇嘛和他的噶伦们建立尽可能友好的关系。他将

努力弄清楚甘肃使团到底都做了哪些事。然而,关于武器问题,他的权限却是明确的:“你应当清楚地表明,你无权答应提供武器弹药。”在贝尔“动身两周之后,亦即直到让中国人面对既成事实时”,使团行将入藏的消息才会被公布,中国人也才会得到通知。[21]

1920年11月1日,贝尔自亚东启程前往拉萨。他于11月17日抵达拉萨,受到拉达克穆斯林商人(住在西藏首府的英国臣民)的重要组织的首领、不丹代表和由尼泊尔代表提供的仪仗卫兵的欢迎。前来欢迎的当然还有西藏的高级僧俗官员。靠近达赖喇嘛王宫(罗布林卡)的一处合适的寓所供使团居住。[22]两天之后,在一个由占卜决定的日子和时间,贝尔与达赖喇嘛举行了首次会见。他们后来又有过多次会见。贝尔使团在拉萨待了将近一年,最后于1921年10月19日动身返回印度。[23]逗留拉萨期间,出于官场和外交方面的原因,贝尔被授予伦钦(首席噶伦)这一藏人的极高官阶。后来巴兹尔·古德也获得了这一荣誉。颇拉色(索南旺杰)属于拉萨几个大家族之一的颇拉家族远支的一员。他曾经在若干年中出任位于甘托克的锡金政治官办公室的职员[24]。在西藏期间,贝尔对他的意见极为重视。莱登拉曾经多年参与处理英藏关系,是一位阅历颇深的锡金警官。贝尔到拉萨后,也曾经与他在一起度过了几个月。[25]

贝尔使团还参与处理了几个相对次要的外交问题。例如,为一个前往珠穆朗玛峰的探险队获取藏人的许可(英国在1921至1924年开始的对珠穆朗玛峰进行第一阶段考察的要求,几乎立即就得到了允许),以及在藏尼之间进行调解。藏尼之间的关系几乎总是处于紧张状态。当时又处于比通常还要糟糕的时期。还有几个贝尔能够完成的可被称之为获取情报的任务。发生革命之后的俄国在拉萨的影响有多大?甘肃使团中的中国人做了什么?是否还曾有过迄今尚不为英国人所知的使团?英国插手中藏争执的性质,以及英国向西藏供应武器这两个英藏关系中的关键问题,在

贝尔抵达拉萨时尚难以解决。这是因为英国政府尚未就这两件事决定其政策。在很大程度上,贝尔使团的故事,乃是一个在消磨时间等待指令的使团的故事。

到了 1921 年 2 月底,西藏政府明确提出了它对英国的主要要求。贝尔竭力主张应当认真地对待这些要求。西藏的政治形势很不稳定。伦钦夏扎一死,达赖喇嘛身边就再也没有一个亲英的有实权的噶伦为其出谋划策了。贝尔在藏时的首席噶伦是伦钦索康。他日渐衰老,主要的任务就是培养达赖喇嘛的侄子司伦朗顿接替自己的职位。达赖喇嘛本人健康状况不佳(贝尔这样说),且已俨然进入暮年。如果他去世,没人能够预测日后西藏政策的走向。在春都(国民会议)中有一个强大的而且势力日益增长的亲中国派。贝尔认为,倘若没有达赖喇嘛对英国的友爱,这一派人早就会迫使西藏政府与中国人达成某种妥协了。藏军的首领擦绒噶伦对日本人,至少是对其军事力量印象极深。他一直在敦促经由蒙古购买日本的步枪。在蒙古地方可能得到大批的此类武器,而且价格便宜。[26]尽管发生了革命,俄国仍有人留在拉萨。一名布里亚特僧人作为德尔智的代理人就住在哲蚌寺里。中国的新疆省与西藏有着漫长的共同边界,该省也派有一位高级官员(贝尔称其为类似伊犁的安班或地方长官,这可能不对)住在拉萨,并且多次受到达赖喇嘛的接见。[27]甘肃使团的确有政治目的。贝尔被告知,该团已经返回中国,并带回了某种正式的协议(它将向北京的中央政府提交此协议),大意为藏中双方将派代表以 1914 年西姆拉的提案为原则谈判和平,希望能够得到一位英国官员的协助。同时双方将在他们的共同边界维持停火。贝尔没有提到他是否相信上述各款就是实际上的协议内容。但不管内容是什么,其含意是不会错的。这就是藏人准备在某种情况下与中国代表团进行谈判。

贝尔觉得,再不公开地向藏人伸出援助之手就太愚蠢了。认

为中国的一纸书面保证就能令拉萨当局满意,这种想法是荒唐的。拉萨当局知道,中国人迟早要重新向西藏中部进攻,他们得用这种或那种办法来对付这种进攻。贝尔反问道:

假如我们继续目前的规避政策,会出现什么样的后果呢?……他们(藏人)……会觉得我们没用,绝望之余会转向中国。朱尔典已经指出,这正是中国人所期待的。……日本与中国联手,将在西藏得势。……印度的北部边境将落入日本以及中国的影响之下。一个自治或半自治的印度是否能有效地保卫这条500英里长的边境呢?肯定不能。就对外的防卫来说,它将会更弱而不是更强。无论如何,它将不复拥有也许是世界上最好的陆地边境,即北方的西藏高原。……失去了这一屏障,印度剩下的就是由蒙古利亚人国家构成的一条狭窄的带状边境。这些国家极易落入日本和中国这两个主要的蒙古利亚人国家的影响之下。对不丹和锡金来说,日本和中国的诱惑力尤为巨大,即便是尼泊尔,因其蒙古利亚人口占优势,也将难于避处一旁。缅甸同样是一个蒙古利亚人的国家,中国人将在那里尽一切可能施展阴谋诡计,不断制造麻烦。[28]

于是,贝尔得出如下的结论:

我们不应当等待一个无意于谈判的中国,直等到她发觉谈判肯定对她有利再采取行动。我们应当承认,西藏这个治理良好的国家不希望其内部行政再度被置于中国的恶政和压迫之下。我们应当承认,十年来,西藏以极大的代价在其东部边境保持了一支军队,以抵御中国的侵略。最后,我们应当承认印度在此问题上的重大利益,以及我们现行的呆滞政策给其带来的危险。

有鉴于此，贝尔极力主张毫不迟疑地答应藏人的主要要求。英国应当允许西藏从英属印度（而不是从蒙古或日本）购买并进口不超过一定数量的武器弹药。其上限应为10门山炮，20挺机枪，1,000支李·恩菲尔德步枪以及每年100万发0.303英寸口径的子弹，再加合理数量的山炮炮弹。[29]这些军火应足够藏人正在考虑建立的10,000人的正规部队使用。此外，英国人应该像他们在1915年已经做过的那样，派遣教官前往江孜，使那里成为训练藏人的一个主要基地。还应允许藏人征募少量的英国技师，以便教他们生产弹药和步枪。[30]最后，拉萨政府应获准雇佣英国的采矿专家（唯一有资格从事采矿业的藏人是门多，他是在拉格比受教育的四名西藏男孩中的一个）。[31]西藏采矿业的发展（据信西藏极富于黄金，并拥有其它几种有用金属的丰富资源）将为其军队和其它事务提供常年经费。因此贝尔所支持的藏人的主要要求，不会花费英国政府的一个便士。[32]

对于北京的英国驻华公使馆来说，贝尔在拉萨的出现，首先不是他自己的一次外交投机，而是向中国人施加压力，令其回到谈判桌边，讨论他们自己的1919年5月30日建议的一种手段。贝尔在西藏待得越久，中国人就会越焦虑。[33]到了1921年4月，看来这一诡计已经日渐难以得逞了。北京公使馆这时向英国外交部建议，最聪明的办法莫如仅仅提醒中国外交部，西藏问题仍然未获解决，并表示使其早日得到解决的愿望（但是似乎并未这样做）。[34]

此时印度政府已经多少相信，除非中国人受到远较他们迄今所受到的大得多的压力，他们绝不会再来讨论西藏问题。上策是告诉他们，如果他们不肯马上让步，那么，英国将单方面承认西藏的自治，并向拉萨供应其可能要求的武器。印度事务部的阿瑟·赫泽尔对此表示同意。如果英国不帮助西藏，西藏就会或者转向布尔什维克的俄国，或者转向日本。他问道："我们把西藏从中国解放出来，难道就是为了让它落入两个与英国在亚洲的立场冰炭

不相容的国家之中某一个的影响之下吗？我们付得起这样做的代价吗？”[35]当然，这里存在着重点方面的差异：赫泽尔显然准备看见一个完全独立的西藏，享有这一地位所包含的外交政策方面的全部自由。英国的援助以及与英属领土的接近将保证拉萨不会被莫斯科或东京诱骗而去。印度政府对于让西藏完全独立是否可取没有十分把握。他们所希望的，是一个与其他大国势力相隔绝，而又仰赖英属印度，其军事和外交力量足以使中国人陷入困境，而又不足以使其自身成为任何意义上的一股势力的西藏。换言之，他们所希望的，乃是如同某些关注于西藏局势的英国观察家所描述的一个‘被弱化的’西藏。

从一开始，这一多少受到克制的对于西藏完全独立的热情，就由贝尔使团的组成体现出来。贝尔最初的愿望是全然相反的。对他来说，事情很清楚，他对拉萨的访问，并非要为在西藏首府派遣一位英国常驻代表奠定基础。使团的欧洲式组成仅仅限于贝尔和他的医生。江孜的商务代表戴维·麦克唐纳于1921年12月下旬访问了拉萨。他在那里有很多朋友，而他对西藏和藏人的了解，在那一特殊时期对贝尔又会是特别有用的。可是，当他未经授权的西藏首府之行的消息于1921年1月传到印度政府时，后者就命令他返回其在江孜的岗位。[36]不久后，还是在1921年，贝尔的妻子和她的一位女性亲属的拉萨之行遭到印度政府的阻止，尽管她们获准(正如通商章程确实所允许的那样)前往江孜。[37]这些姿态有意表明，贝尔使团的拉萨之行，并非是向所有各种旅行家、探险家、投机者和游客敞开西藏大门的序幕。

时至1921年4月，贝尔也得出这样的结论：如果西藏的一般开放意味着英国要在拉萨派驻一名常驻代表，那么，此举将是相当危险的。西藏政府准备扩充军备的消息，成了在拉萨地区各大寺院中引发严重不安的一个因素。僧人们将政府的这个打算视为对其权势造成的威胁之一，而这又是出自贝尔的通盘计划。1921年

的传大昭(新年)法会期间,好不容易才使这些僧人们平静下来。[38]寺院方面发难曾经是西藏政治中常见的一个特征。目睹了这一潜在事件之后,贝尔确信,拉萨及其附近的两万名僧人,会不时地给一位常驻拉萨的英国代表造成极大的危险。只有当中国自己的安班或类似的常驻官员回到拉萨时,印度政府才应该考虑,除了派遣一位英国代表不时前往拉萨处理特殊问题之外,做更多的事(因为那时为了与中国人攀比,就有了这样做的压倒一切的必要)。[39]贝尔曾经故意提醒印度政府不要忘了卡瓦尼亚里现象——他担心一位英国使节前往帝国边境之外的遥远地方,将可能被谋杀,并使得出于尊严原因而进行一次代价昂贵的讨伐性战役成为必要。[40]

1921 年 6 月,在伦敦、北京和印度之间经过充分的讨论之后,英国政策的几点原则确定下来了。应当要求中国人据其 1919 年 5 月 30 日的建议重开谈判。如果他们拒绝,则应通知他们,西藏人将从英国获得武器弹药。然而,对中方应取尽可能温和的方式,在北京的艾斯敦觉得,中国刚刚失掉了他们 1919 – 1920 年在外蒙古获得的东西,仍然为山东问题忿忿不已,此时对于任何听起来如同英国最后通牒一样的要求,其反应都不会太好。此外,英国过于粗暴的举措,会在美国唤起亲中国的感情,或者为日本人的宣传攻势提供原材料,而这又会引发中国对英国商品的抵制,以及中国公众舆论的不良反应。外交部的寇松勋爵对此也表示同意。[41]

现在提出的建议是,应当由比尔比·艾斯敦爵士礼貌地提醒中国外交部,自从就 1919 年 5 月 30 日的建议所进行的谈判结束后,很长的一段时间已经过去了。如果中国人不再希望讨论他们自己的提案,那么,英国政府就可以不受约束地回到其在 1914 年西姆拉会议结束时的立场。当时因为中国不肯签字,英国宣称,他们可以将西藏当作自治的来对待。如果中国人真要谈判,那么,英国政府就会竭其全力说服藏人接受某种三方的解决办法,其中包含中国在其 1919 年 5 月 30 日的建议中提出的条件。如果在适当

的时间内，比如说一个月内，中国表明其不愿回到这个题目上来，那么，藏人就将获准得到武器弹药的供应。但对这种供应须以书面形式予以严格的限制，保证这些武器弹药仅被用于自卫。当然，不会向中国人提交拟议中所供武器的种类和数量方面的细节。在等待中国人对以上交涉作出答复时，贝尔应该待在拉萨。[42]

艾斯敦同意这些建议，而这些建议已经多少超出了他几周前的主张。那时他对任何可能被中国政府视为最后通牒的东西表示反对。但他也的确警告说，存在着风险。激动的中国人可能在太平洋会议上提出西藏问题。不久前由哈定总统发起的这一会议，将于当年下半年在华盛顿召开。[43]应该相当明确地告诉中国人，英国反对利用华盛顿会议讨论西藏问题。为了安抚中国人，或许可以向其暗示，一俟西藏问题获得解决，印度政府将对中国在加尔各答派驻一名领事一事予以优惠的考虑。据艾斯敦称，一名中国领事很难会比当年的沙俄领事带来更多的麻烦。而一位适当的中国代表在印度的出现，也会抵消中国对其极不可靠的密探（无疑地，像陆兴祺之流）所提供的情报的依赖。

一个突出重要的问题在于，给中国人的这个信息应该从北京还是从伦敦发出。[44]寇松勋爵决定，最好还是向中国驻伦敦的公使馆递交一份备忘录，大致与此同时，将其内容通报北京的中国外交部。[45]备忘录的原件由寇松勋爵于1921年8月26日面交当时的中国驻伦敦公使顾维钧。寇松告诉顾博士，他已经决定给中国人一个月的时间作出答复。假使一个月后仍无回音，那么，

我们认为自己可以随意与西藏交往，如果有必要，可以不通过中国而进一步密切与藏人的关系，派遣一名官员不时入藏与西藏政府进行磋商，开展印藏间已经增加的贸易往来，并向藏人提供他们为发展和保卫自己国家所需的合理的援助。

寇松解释说，这一时限的确定是因为贝尔不能总在拉萨待下去，而在他离开之前，他要知道英国此番努力的结果。顾维钧争辩说，在华盛顿会议结束之前，不可能就西藏问题重开谈判。寇松不以为然。他指出，西藏问题与华盛顿会议毫无关系，试图将二者联系起来无济于事。在此次会见结束时，他相信，中国公使已经意识到："英王陛下政府是迫切而认真的，不能再听任中方继续玩弄支吾搪塞的把戏了。"[46]艾斯敦奉命用同样的语言向中国外交部讲清这一点，以使北京也明白，"支吾搪塞"的时期已经过去了。[47]

伦敦1921年8月26日的备忘录，实际上为1912年即已开始的英中间关于西藏问题的谈判过程划了一个句号(尽管还残留着一线希望。我们还将谈及这一点)。就此而言，它是一份极为重要的文件。寇松勋爵对顾维钧指出：

1919年的谈判中断以来，两年的时间已经过去了。当时中国政府说明只是要暂缓谈判。英王陛下政府现在邀请中国政府在伦敦或北京重开此项谈判，勿再延宕。

1914年的条约草案规定，西藏在中国的宗主权之下实行自治。鉴于1914年三方谈判中英王陛下政府对西藏政府所作的承诺，鉴于中国政府接受了除边界条款之外的1914年条约草案，并在1919年的提案中正式重申了其在这方面的态度这一事实，英王陛下政府认为，如果在近期仍不能重开有关西藏问题的谈判，他们就没有理由继续拒绝承认西藏是一个处于中国宗主权之下的自治邦。英王陛下政府今后将以此为基础与西藏进行交往。

与此同时，英王陛下政府申明，他们一向愿为由三方公平解决西藏问题而竭尽全力。英王陛下政府深为遗憾的是，中国政府一直未能在此问题上与之合作。如果日后能够重开谈判，英王陛下政府准备采取一切措施，力劝西藏政府接受一项为中方所满意的解决办法。唯此项解决办法当以修改后的1914年条约草案为基

础，并依据中方在其1919年提案中表达的意愿加以修改。

艾斯敦于8月31日和9月7日与中国外交部进行了会谈。会谈表明，中国政府无意在可以预见的将来就其1919年5月30日的建议重开谈判。[48]9月10日，中国外交部对英国的备忘录作出了正式答复。两天后，中国驻伦敦公使馆用一份外交备忘录将中国的反应通知英国外交部。中国人称，他们本来乐于接受寇松关于继续就西藏问题进行谈判的建议，但下述两点考虑使其无法这样做：第一，中国的局势较1915、1919两年更为不安定，致使无法就一个像藏案这样复杂的问题进行谈判。第二，太平洋会议即将召开，顾维钧的公务过于繁忙，难于充分关注此事。中国政府的意见是，"一俟与太平洋会议有关的事务处理完毕，必当设法尽可能早地开始谈判"。[49]这当然暗示着"尽可能早"是根本不"可能"的。

至少在当时看来，此事已经了结。寇松确信，华盛顿会议结束之前，不可能有新的进展。要有进展，也是1922年的事了。于是，寇松勉强同意授权贝尔，答应向藏人提供他认为形势所要求的军事援助。

1921年10月11日，贝尔与达赖喇嘛相见。他告诉达赖喇嘛，印度政府准备向西藏出售他2月建议出售的那些武器弹药，即10门山炮，20挺机枪，1,000支李·恩菲尔德步枪以及第一批100万发子弹。以后，每年将有可能提供大体类似此次数量的弹药。但是，提供这些武器弹药是有条件的，即它们只能被用于"自卫以及内部的警察事务"，而达赖喇嘛应对此提供一份书面保证（此文件于1922年5月被及时送达锡金政治官F. M. 贝利手中）。[50]藏人不得破坏康区边境的和平。他们在那里只可以维持现状，直到华盛顿会议结束。那时，与中国人举行的新一轮谈判，或许就会产生某些更正式的解决办法。[51]

刚好一周之后，贝尔于1921年10月19日离开了拉萨。返回

印度后，他第二次也是最后一次自其政府职位上退休了（然而他一直与达赖喇嘛十三世保持着联系，有时还令印度政府颇为头痛，直到达赖喇嘛去世）。

尽管不时有传闻和推测说，藏人发现了从英国以外向其提供武器弹药的其它来源，包括贝尔在内的绝大多数英国官员还是确信，当时，拉萨政府只能从英属印度获得充足的弹药，并有把握地以其来对付中国的威胁。实际上，有证据表明，在印度政府一无所知的情况下，日本人于 1921 年就已经同意向达赖喇嘛提供军火。其步枪、山炮、机枪和弹药的数量，至少像贝尔考虑过的一样多。毫无疑问，倘若贝尔最后未能被授权答应向藏人提供那批军火，藏人就会更加认真地考虑购买日本军火了。[52]

贝尔未从拉萨带回正式的英藏双边协议（尽管就藏人如何使用向他们提供的武器以及锡金政治官偶尔访问拉萨的权利等问题，已经达成了若干书面谅解）。在英国人看来，他的使团并未显著地改变西藏的地位。正如 1926 年 8 月 26 日致中国的备忘录所说，英国的政策依旧是使中国人同意西姆拉条约草案，不过要根据其 1919 年 5 月 30 日的建议进行修改。西藏仍然处于中国的宗主权之下。而且，假如中国人真的决定继续遵循其 1919 年 5 月 30 日的建议中的原则，那么，他们仍将十分体面地出现在西藏。同时，达赖喇嘛的政府将得到英国的支持。英国人将帮助其抵御来自四川这个中国省区的进犯。然而，仅限于此。英国也不会背离其方针，将西藏带入国际社会。

但是，贝尔使团的拉萨之行，却包含了极大地改变藏人生活各个方面的潜在的可能性。即便是以贝尔曾经提出过的那种相当有节制的规模向西藏提供武器和军事指导，也还是会在西藏内部造就一支受过现代化训练的军队。而这支军队又可以转化为一股与寺院保守势力相抗衡的政治力量。[53]莱登拉在贝尔使团之后前往拉萨，保证当局按照现代英属印度的模式建立一支警察部队。这

一举措极大地加强了达赖喇嘛防止内部分裂，维护他的政策的实际力量。1922年，以江孜为终点的电报线被延伸至拉萨，这也潜在地使西藏的首府能够直接（并且迅速）地与外部世界进行联系，尽管其内容要经过英属印度的筛选。[54]达赖喇嘛同意让一支英国登山队从西藏一侧攀登珠穆朗玛峰，为欧洲人更自由地进入西藏开了一个先例。如果这支登山队还带有范围广泛的冒险和可以想象的经济开发目标，它就会造成革命性的后果。关于由英国在江孜援建一所英语学校的协定，至少可以使当地的西藏精英暴露在现代政治和技术观念面前，因而同样具有革命性的含义。[55]1921年10月31日《泰晤士报》上一篇题为"西藏过够了隐居生活，准备开放其国家"的报道，也许反映了许多英国的中亚政治观察家们在贝尔使团西藏之行后所必然得出的结论。

1914年以前，贝尔曾经是一位主张扩展某种极其类似于英国对西藏的保护权，以便更有利于保卫印度北方边境的人。然而，到了他领导其拉萨使团时，他得出了这样的结论：或许英国将不会太久地处于直接干预西藏事务的地位了。蒙塔古-切尔姆斯福特改革的合乎逻辑的发展，意味着有朝一日印度将变为自治的。谁也不能担保，一个这样的新的印度能够，或者愿意，对英国政府1921年提出的那个传统的西藏提供哪怕是最低限度的保护。西藏得学会靠自己的本领生存。[56]

查理斯·贝尔在很多方面曾经是一个被低估了的角色。著名的探险家和活跃人物F.M.贝利继他之后出任锡金政治官。由于某些原因，贝利对贝尔并无特别高的评价。[57]贝尔的文风给人们留下了其处世方式颇为质朴的印象。但其职业生涯的收获却又肯定地令人感到全然不同。1920-1921年，他有机会，但却并未将其拉萨使团变成一个驻拉萨的常设机构。由于两个主要的原因，他约束自己不这样做。这也表明了他对于后来成为西藏的命运的深刻理解。那两个原因是：

第一,在当时被许多人视为至高无上的达赖喇嘛十三世的权力,实际上是受到严重制约的。在某些情况下,这种制约被证明是决定性的。寺院势力对拉萨的生活和居民的支配问题,我们已经提及。贝尔在他从拉萨发回印度的报告中似乎淡化了以下事实:在传大昭(新年)法会的紧张过去之后,产生过一个反对达赖喇嘛十三世的重大阴谋。它以哲蚌寺为中心,领导人集中于该寺的罗赛林扎仓。反对达赖喇嘛的原因,正是这位喇嘛曾经同贝尔讨论过的那些措施。尽管事实上那些措施为数很少,但却暗示了现代化和变革的整个过程。[58]哲蚌寺竭尽全力去争取其它两大寺院色拉寺和甘丹寺的支持,但未能成功。1921 年 8 月间,一场危机几乎爆发。贝尔机智地躲开现场,从而避免了承担那不值得羡慕的调停人的任务。在大约 3,000 名从拉萨迅速集合起来的军人的帮助下,达赖喇嘛自己设法保持住了色拉、甘丹两寺对他的忠诚。1921 年 9 月,危机已经过去,但其教训犹存。[59]拉萨各派之间的冲突,有转变为以支持中国(人们广泛地认为,中国在鼓动哲蚌寺起事方面扮演了一个主要的角色)、或受到中国支持的人为一方,以支持英属印度,或受到英属印度支持的人为另一方的两大势力间冲突的趋势。贝尔铭记着英国边境政策的原则,聪明地看出,被卷入这样一场斗争是不必要的。

第二,正如我们已经指出的(但这绝不意味着这是与他同时代的英属印度官员中的标准状况),贝尔很清楚,英国在印度的统治不是永恒的。看来他的确担心,英国统治持续的时间,会比绝大多数他的更善于观察的同事们所预计的还要短得多。在这种情况下,让英国政府越过喜马拉雅山去承担他们将发现自己本无力承担的责任,的确是轻率的。一个驻拉萨的英国常设机构,极容易演变成英国对西藏(无论如何界定西藏的地位)的保护关系,而这是英国所无力维持的。贝尔质朴的文风,在这里,如同在其它问题上一样,的确掩藏着一个非常机敏的头脑。

贝尔使团的某些结果已经见诸上文，而该使团的其他结果，无论是成功的还是失败的，其中有些是直接的，有些则是间接的，仍需略予提及，以便使整个故事更为完整。

在贝尔提出应对西藏进行某些地质考察的建议之后，1922年，当时颇有名气的喜马拉雅地质学家亨利·海登爵士做了相当有限的工作，但是并未出现什么采矿业。[60]

从贝尔使团所获成就中，印度政府未能发现任何东西可以使其确信，有必要放松其阻止非官方的欧洲人在西藏旅行探险的政策。它在1923年对装扮成一名锡金僧人的麦戈文博士从江孜前往拉萨表示气愤一事，就很好地表明了它在此问题上的态度。[61]

贝尔未能使印度政府相信，在应达赖喇嘛之邀访问了拉萨之后，他应随之接受班禅喇嘛的邀请，在返回印度途中，对扎什伦布也进行一次访问。尽管他的忠诚使他没有明说，但很明显，他为自己未能访问扎什伦布而苦恼。他可能觉得，这一对藏人礼俗的严重漠视，是造成1923年两位活佛之间的关系灾难性地破裂的原因之一。这些内容详见下章。[62]贝尔1905年曾在印度会见过班禅喇嘛，1906年又曾在西藏拜访他。假如他能与班禅喇嘛九世之间保持一种同他在1910年建立起来的与达赖喇嘛十三世之间同样的关系，也许他就能为消除这两位转世活佛间的裂痕做些事。这一裂痕在20世纪相当长的时间内困扰了西藏的政治。

贝尔使团的其它两个结果，以其不同的方式，对英属印度与西藏关系的未来历史造成了极为深刻的影响，但迄今为止在文献中流于忽略了。

第一个结果源于下述事实：中国人确信，贝尔从拉萨带回了一个取代旧的西姆拉条约的英藏条约。西姆拉条约的所有缺点，就在于它成了一个象征，表明凡西藏涉足国际关系时，必有中国以其潜在权力相伴随；而贝尔从拉萨带回之文件，则全然抛开了中国。当然，除了有关供应武器和经营与印度的电报联系的往返函电外，

并不存在类似上述文件的东西。武器供应与电报业务是重要的，但也是有限的。然而，贝尔离藏返印一事并未给中国人新的保证。

在从拉萨返回锡金途中，孟加拉总督罗纳谢勋爵和前江孜商务代表、当时任职于甘托克的贝利少校（后来是中校）在帕里拜访了贝尔。1921年10月31日的《泰晤士报》披露了此事，并称“据报道，贝尔先生概述了一个可能的条约的条款，它将满足藏人与印度进行更广泛交往的愿望，并减少他们对布尔什维克人侵的恐惧”。

这段文字立即被中国驻伦敦公使馆发现了，他们马上询问“可能的条约”意味着什么。它听上去的确象怀胎腹中的1904年荣赫鹏拉萨条约的一次再现。[63]外交部从未能使中国人真的相信不曾有过这样的条约。[64]1930年初，中国驻伦敦公使馆再次要求外交部提供这一条约的副本。[65]中国人心中的疑虑，如果不是产生于，至少也是因贝尔从西藏返回一事而极大地强化了。在此后英国领土与西藏直接毗邻的26年的历史中，这种疑虑从未被彻底消除过。

第二个结果的影响，实际上远比孕育疑虑更为严重。这种疑虑不论在任何情况下总是潜藏在中国官员的头脑中。在相当大的程度上，贝尔既要对路易斯·金藏区生涯的结束负责，也要对康定英国观察站的没落负责。建立于1913年西姆拉会议时期的这一据点，曾经依次掌握在三个有经验的和极为干练（以其不同的方式）的英国领事官手中，其中台克满最为著名。正如上文已经多少描述过的那样，在西藏与中国的甘肃、四川、云南等省接壤的那一敏感区域，他不仅为英国提供了正在发生的事情的详细而准确的情报，而且不时有效地介入并影响了那里的历史进程。是贝尔使事情的这一状态得以结束。尽管是间接地和礼貌地，金还是被从康定调走了，而且再没有人接替他。据点本身被撤消了。但几乎是出于偶然，它的一丝痕迹在其藏语译员保罗·西饶的掌管下

残存了下来。保罗·西饶在那里一直待到20世纪30年代末,成为极有用的情报的一个可靠来源。[66]如果他能在一位具有完全的英王陛下政府驻华领事官身份的人领导下工作,他所提供的情报会更好。

贝尔与金的关系为世人间的不相容提供了一个有趣的例证。贝尔与锡金、不丹和西藏中部有多年的联系,与达赖喇嘛建立了友谊;金在康定生活了五年多,还娶了一位藏族妻子。无论贝尔还是金,都觉得自己才是英国机构的藏务专家中的领袖(台克满当然也是如此)。在贝尔使团组建期间,金最初试图自任前往拉萨的使者,而后又竭力促成由他在北京的英国驻华公使馆的指导下,在拉萨进行外交活动,并使之成为英藏关系总格局中的一个组成部分。而另一方面,贝尔则坚持,一般地说,英国驻康定的领事官,具体地说,就是金,应该在一切与西藏有关的事务上接受锡金政治官的领导。贝尔认为(或者至少是宣称),中藏关系的现状中,所有过错都在中国人方面。金在对中国人的缺点绝非不清楚的同时,极力主张藏人也不是毫无过错的。的确,统观全局,藏人或许还不如汉人。下面的话是反映金对此问题看法的一个极好的例证。

仅仅从实际上将中国的统治与西藏的统治相比较,则前者是蜡烛,后者是萤火虫。……我不揣冒昧地希望我已经说得很清楚了。不管西藏还能为自己找到什么样的其它根据,宣称自己拥有这些(康区的)部落地区,……他们都既不能将自己的统治建立在当地人民意愿的基础上,也不能将其建立在当地人民利益的基础上。这些部落宁愿选择中国的统治。中国的统治为其提供了更大的自由和更多的公正。[67]

很难设想这是存心给贝尔的心灵带来快乐的话。

在贝尔使团活动期间,金的问题变得尖锐了。贝尔很难忽视

金。因为金从康定发出的所有函件的副本，都是经由拉萨和锡金寄往印度的。贝尔自然要在其经过的途中仔细地阅读这些函件。[68]这样，恰恰在贝尔试图说服印度政府批准向西藏供应武器之际，金对藏人在康区的作为却持尖锐的批评态度。对于这一点，贝尔是再清楚不过了。同时，金本人于1921年被卷入了边境的局势之中。当时，正如我们已经看到的，他在陈遐龄和噶伦喇嘛之间进行调停，处理使中国物资和卫队从玉树经果洛地区抵达康定一事。噶伦喇嘛为了使自己免遭他在拉萨的对手的批评，抱怨说，是金的从中干预，使得这批极为重要的现金和武器得以安全通过。因而，拉萨得出了金是积极地亲中国的印象。设想贝尔没有做任何事以消除拉萨的这一印象，并不会过分。的确，他极有可能曾经暗示他的西藏朋友们，就金的所作所为向印度政府提出抗议，要求把金调离，不会有什么不好。当然，假如这样的抗议能在贝尔使团已经实际上完成了其使命之后提出，将会更为有利。此事后来的确以春都，即西藏国民大会向贝尔陈请的形式发生了。时间是在1921年10月31日（刚好在贝尔离开拉萨后不到一周）。[69]

这是西藏当局实际上进行的反金的文件轰炸的开始。他们扬言，金为了中国人的利益，不正当地进行了干预（尤其是在玉树－康定物资运输一事上），还滥支乌拉。当他在藏东旅行时，强索运输服务并征用驮畜（这是藏人针对欧洲旅行者所提出的标准的抱怨之一，有时是真的，有时不是。例如，后来这样的抱怨又被应用于F.金登·沃德）。他们还声称，金的一位名叫格桑（Kesang）的藏人译员，曾经采取非法的和高压的手段行事。[70]但是真正的问题在春都的信中十分清楚："中国人说什么，金先生就听什么。"春都因而请求"将金先生从昌都调回，并尽快任命另一位富有经验、性情温和而又热心维护英藏关系的英国官员接替其职务"。

这一要求以及随之而来的类似文件，使得英国当局左右为难。印度政府和印度事务部的一些官员急于看到金被调离。如果相信

贝尔的话，金在康定继续待下去，就只会损害目前非常令人满意的英藏关系的现状。但是很明显，大英帝国无论何时都不会让世人看见，它会应一个像西藏的春都这样的在世界舞台上无足轻重的古怪组织的要求而调动自己的领事官。正如外交部指出的：

现在看来……（把金从康定）……马上调离是不适宜的。但是（外交大臣）巴尔福勋爵……认为只要调离金不会给外界留下采取此举是藏人申诉所致这种印象，就应尽快这样做。[71]

最后，决定采纳一个适当的英国式的折中方案。藏人被告知，业已就他们对金提出的申诉进行了调查，结果发现并无根据。[72]同时决定，经过一段适当的时间之后，把金从康定调离。1922 年秋，他被任命为成都的代理总领事。他只是在一段很短的时间里出任此职。1924 年 1 月 1 日，他作为一名驻华领事官而退休。当时他相当年轻（年仅 39 岁），领到一份非薄的年金。[73]后来决定不再派人到康定去接替他，而是由英国驻成都总领事馆的一名领事官不时访问康定。

到了 1926 年，外交部很拿不准是否还值得保留康定这个点。这是因为，即便不派遣常驻的领事官，也还是有必要保留一处房舍，一个看门人，以及一名中国办事员和一名藏语翻译。所有这些，每年要花费大约 200 镑。归根结底，这些费用的真正受益者是印度政府，而他们对于付这笔账从未表示过什么热情。1926 年 11 月，印度的确曾经批准撤消其在康定的整个机构。[74]但是，此时的成都总领事 J. B. 阿弗莱克很想前往西藏边境巡视，因此为保留这一机构，以使他能够偶尔前往那里而提出了有利的论据。他说，从成都到康定的旅行，很快就会由于修筑联接上述两地的公路的进展而变得容易。[75]当时，外交大臣奥斯汀·张伯伦爵士负责决定是否在康定保留一些设施。他心目中首先要考虑的倒并不是西藏，

而是要保留尽可能多的观察点,从那里对俄国布尔什维主义在新疆和甘肃的发展进行监视。[76]

1927年或1928年间,当成都的总领事馆关闭(当时设想是临时的)之后,该由更远处的重庆的总领事馆对康定负责。这样,就在藏东依然留下了某扇打开的窗户。后来的事实证明,这对于我们了解下一次汉藏关系的危机是极为重要的。1930年,那场危机就在该地爆发,1918年台克满的停战协议也就此破裂。如果没有藏语翻译保罗·西饶发回的报告(以及传教士们,尤其是中华内地会的R.坎宁安的补充消息),对于依靠英方档案的历史学家来说,1930年初的那些事件也许仍然是个迷。而如果能有像金·科尔斯或台克满那样的人待在康定,如果能采取像在昌都和绒坝岔时期所采取的那种积极干预的措施,那么,这次的危机或许就会有截然不同的结果。

金的被调离,很可以被视为贝尔所获得的那些不值得称赞的成绩之一。它的一个远期后果就是,直接安排英属印度与西藏的关系,很快就成了印度政府官员可以有效地加以垄断的一件事。而锡金政治官则或者直接,或者经过其下属,充任与西藏政府联系的事实上的英国使者。北京的英国公使馆(从1935年起升为大使馆)在台克满的时代及那以前曾经扮演了那样积极的角色,现在则大体上成了一员邮差,成了关于中国人态度的情报的提供者。而这正是某种印度政府自荣赫鹏远征的时代起就曾经企盼的结局。

结束本章之际,同时也是作为本章的一种附录,我们应对华盛顿会议及其直接后果给予西藏问题的影响作些评论。在会议期间,西藏从未被正式提起过,而施肇基确曾力图在山东问题上再次谈判,以便争得对中国人更加有利的结果。无论印度政府还是外交部,肯定都为此结局而大松了一口气。贝尔以其具有极高权威的口气说过:"如果在华盛顿会议上提出西藏问题,那么邀请西藏

代表与会看来就是非常重要的。没有西藏代表出席该会，西藏很有可能不接受华盛顿会议达成的任何解决方案。"[77]毕竟，"无疑应该记住，在过去的九年中，西藏对于中国是独立的。在决定其自身命运的时候，他至少有资格受到咨询，参与协商"。[78]可此时，外交部终于可以自行其是而用不着西藏代表来华盛顿了。

然而，会议开始时，在英国代表团领袖阿瑟·巴尔福与顾维钧的一次相当闪烁其辞的谈话中，英方曾经暗示，英国在山东问题上对中国的支持，应以某种不明言的方式与中国准备在会议结束后重开关于西藏问题的谈判联系起来。这也正是中国人已经表示过的。[79]因此，1922 年 2 月 14 日，在外交部举行的一次会议上决定，要求北京公使馆"抓住最先出现的有利时机，敦促中国政府为解决西藏问题而重开谈判"。那次会议由维克托·韦尔斯利主持，艾里克·台克满参加，韦克利和贝尔（当时已经退休在即）作为印度事务部的代表提出了意见。当时华盛顿会议已经结束了。[80]

当然，问题在于到底谈判什么。在这个问题上，贝尔与外交部之间存在着相当大的分歧。贝尔认为，唯一可能的是，回到 1914 年的西姆拉会议并以之作为谈判的基础。而外交部则争辩说，自那时以来，情况已经发生了很大的变化。中国人不大可能同意如此后退的建议。外交部认为，不能指望中国人现在对 1914 年将西藏划分为内藏和外藏的想法特别热心。然而贝尔指出，藏人仍然觉得，整个藏区，无论内藏还是外藏，确确实实是他们的。无论伦敦、印度或北京在地图上怎么画，要想阻止他们把"自治的"西藏的边界推进到内藏去，都是不容易的。他们肯定将会抵制任何即便是在理论上把内藏遗弃给中国的办法。[81]

印度政府像以往得知其管辖以外的英国官员讨论西藏问题时那样，开始担心它的真正利益会被忽视。与中国重开关于西藏问题的谈判困难重重。他们有理由相信，藏人已将 1914 年 7 月 3 日西姆拉条约的约文视为圣经，想要叫他们更动一个字都不容易。

中国人曾经提出过他们的1919年5月30日的建议，但是中国人是否仍持此议呢？当着不能确信此项建议能够产生任何好的结果时，印度政府“准备采取一切措施，力劝西藏政府接受一项为中方所满意的解决办法。唯此项解决办法当以修改后的1914年条约草案为基础，并依据中方在其1919年提案中表达的意愿加以修改”。

但是，印度政府担心，在此基础上，就像过去曾经出现过的那样，实际上将会出现1914年的景象，将会出现一个为英国和中国所接受，而遭西藏拒绝的三方协议。现在他们建议，他们也准备探索另一种颇为不同的可能性，这就是在西姆拉或伦敦，最好是在西姆拉，进行英中间的双边对话。对话中，由查理斯·贝尔爵士代表藏人的利益。中国人可能会反对在拉萨进行对话，而藏人绝不会同意以北京作为会谈地点。然而，印度政府无疑更乐于让局势就处于目前这种法律上下明确，而实际上对印度的利益更为方便的状态。[82]

印度事务国务大臣皮尔勋爵同意印度政府的观点。现实似乎是，在拉萨政府看来，让藏人占有德格（位于绒坝岔一线的西侧）与中国人1919年提出的内外藏边界相比，肯定更为可取。因此，皮尔勋爵提出，劝说中国人同意将1918年台克满在昌都和绒坝岔划定的那条线变为一条可以接受的中藏间的固定边界，哪怕只是作为一个初步的动议，或许是值得一试的。[83]

1922年9月13日，驻北京的英国公使比尔比·艾斯敦爵士再次向中国外交部提出西藏问题。这时主管外交部的已经是顾维钧了。艾斯敦爵士提醒顾维钧，刚好在一年以前，中国外交部称，一俟华盛顿会议结束，即将全部精力集中于西藏问题，并继续进行在1919年猝然中断了的谈判。艾斯敦指出：

事情的确非常简单。无论中国人还是藏人都已经同意了除边

界条款之外的1914年三方条约。中国不能接受边界条款。然而，1919年，中国人提出了关于边界问题的建议。英王陛下政府已将此建议转交藏方，并劝告其接受。恰于此时，会谈中断了。阁下(顾维钧博士)……现在是否准备按照一年前中方曾经作出过的保证重开谈判呢？

顾维钧的答复很简短："不。"他指出，1919年关于西藏问题的谈判已经唤起了中国公众的极大关切。在目前形势下，如果不首先探询中国国会的意见，他觉得他无法作出任何确切的答复。不巧的是，现在国会并未开会。当被问及现在的国会是否"真的能够讨论这一问题"时，顾维钧说，也许不能够"正式地"讨论此问题，但是即便如此，"需要与领袖人物交换意见并达成协议仍然是必要的"。同时，顾博士不会忘记西藏。[84]

艾斯敦毫不怀疑这意味着什么。顾博士自己可能很乐于看到西藏问题获得解决，但中国人的观点对此事的解决不利，现时中国政府的地位也极不稳定。即使能够重开关于西藏问题的谈判，艾斯敦也强烈反对在北京、拉萨、德里或伦敦召开任何一次类似三方会议的会议。因为这只会最大限度地引起公众的关注，并引发中国民众的敌意。最好是只把边界(内外藏之间的)问题当作1914年遗留下来的唯一未解决的突出问题，而且权当1919年中国人对此问题所提出的建议仍然需要讨论。英国人可以同意考虑其它附属性的问题，诸如西藏代表参加中国国会，中国在各商埠派驻商务代表，英中双方派代表驻拉萨，以及"在条约中写明西藏继续作为中华联邦的一个(自治的)组成部分"，等等。但是归根结底，英国人应该仅仅让自己以"向西藏人提出一个修改过的边界的中间人"这一面貌出现，在任何情况下都不能显得是在压中国人就西藏问题与英国谈判。绝不能使外界看到中国对于西藏的"宗主国"地位受到任何怀疑：这里有一个重要的脸面问题。中国已经

不再是1913年或1914年的中国了。尽管软弱，但她却有了新的自尊和"沙文主义精神。这种高涨起来的精神使得她比之以往更难于对付了"。艾斯敦认为，作为谈判开始时的一步棋，可以让藏人对于德格的可能丢失表示反对。但是一定要十分小心，避免造成藏人已经实际上拒绝了1919年建议的印象。否则，中国人可能索性宣布他们完全收回建议。

艾斯敦私下的观点是清楚的。此时向中国提出西藏问题，不仅是不明智的，而且几乎肯定是白费时间。任何一届北京政府都无法在由于明显地放弃任何国家主权而引发的强烈抗议声中幸免于垮台，无论其放弃的主权多么微不足道。所以，关于西藏的谈判无论以这种或那种方式进行，都注定要失败。总之，做武装西藏这种自找麻烦的事，意义何在呢？藏人现在应该有本事挡住中国人的进攻。为什么不干脆"坦率地"告诉藏人，"目前看来中国人不会让步，我们也难以在排除中国的情况下加强与西藏的关系"？艾斯敦接着提出，在这种形势下，假如中国人选择让藏人代表参加他们的国会（国会代表之一的饶孟仁（Jao Meng－jen之译音）于1922年9月15日拜访了台克满，以更多地了解英国对于西藏的政策），又有什么要紧呢？艾斯敦得出了以下结论：

我认为这一西藏代表参加中国国会（这当然只是一部分中国人虚构的）的问题，对于中国的脸面来说是非常重要的，但却是我们在深思熟虑后应予忽略的一个较为次要的问题。[85]

从英国在华外交努力的角度来看，这就是1914年西姆拉会议以及1919年中国建议的实际结局。西藏人和印度政府仍然对这两件本来可能实现之事钟情不已。在20世纪30年代后半期，主要是在奥拉夫·卡罗的影响下，印度政府试图造成一种假象，似乎从1914年的西姆拉会议以及后来的谈判中，真的产生了什么在国

际法上有效的东西。然而实际上,1924 年,外交部和印度事务部曾经进行辩论,探讨如果将 1921 年 8 - 9 月间英中两国所交换的照会予以公布,会引起中方的哪些反应。辩论之后,无论外交部还是印度事务部都决定不再提此事了。这就使得人们认为,寇松勋爵 1921 年 8 月 26 日最后通牒中的内容已经生效了。英国可以认为他们享有按照他们认为合适的方式与拉萨政府打交道的自由,而根本不必顾及中国。[86]于是,1930 年 7 月,工党内阁在考虑印度事务国务大臣韦奇伍德·本的建议,用包括可能向西藏当局进一步供应武器的办法来对付正在发展的一次中藏关系危机(将于下章论述)时,决定不与中国重开谈判。尽管英国仍然把最终解决包括确定边界在内的中藏问题作为自己政策目标,然而,内阁同意,重新进行那种始于 1913 - 1914 年的西姆拉会议,而在 1922 年 9 月 13 日艾斯敦与顾维钧会见之后就最终走入了死路的谈判,"目前无助于实现任何有益的目的"。[87]

十分令人奇怪的是,中国人自己在 1924 年可能几乎重开谈判。中国历史学家李铁铮曾经广泛地利用了公开出版的和以档案形式保存的中文资料。据他说,那一年,适值第一届英国工党政府上台之际,中国外交部为就西藏问题与英国可能举行的谈判拟定了"一个十点方案"。李铁铮写道,"但是恶化的局势使得北京的中央政府成为一个徒有其名的政府,令这一方案无法得以实行"。[88]

注　　释

1. L/P&S/10/716,金致朱尔典,1920 年 1 月 10 日。
2. L/P&S/10/716,坎贝尔致印度,1919 年 12 月 19 日。
3. L/P&S/10/716,总督致国务秘书,1919 年 12 月 23 日。
4. L/P&S/10/716,朱尔典致外交部,1919 年 12 月 27 日。朱尔典于 12 月 26

日同陈箓讨论了关于这一使团的问题。陈箓说,该使团是由甘肃派出的,在任何意义上都不代表中国政府。此外,随团的几位喇嘛,可能不过是去收受布施的。此后他们就会消失。朱尔典同意:“在我看来,不管一个藏族喇嘛会多么地亲中国,中国政府也不会把重要的谈判托付给他”。

5. L/P&S/10/716,兰普森致外交部,1920 年 4 月 7 日。
迈尔斯·兰普森,后来成为迈尔斯·兰普森爵士和基勒恩勋爵,1926 - 1933 年出任驻北京的公使。

6. L/P&S/10/716,贝尔致印度,1920 年 1 月 28 日。内含达赖喇嘛致贝尔的信,1920 年 1 月 8 日。据达赖喇嘛说,1 月 8 日甘肃使团尚未抵达拉萨。

7. L/P&S/10/716,贝尔致印度,1920 年 2 月 18 日。

8. L/P&S/10/716,R. L. 肯尼恩(当时住在尼泊尔)致印度,1920 年 5 月 20 日。

9. L/P&S/10/883,贝尔致印度,1920 年 3 月 5 日。

10. L/P&S/10/716,贝尔致印度,1920 年 5 月 21 日。内含达赖喇嘛致贝尔的信,1920 年 5 月 7 日。

11. L/P&S/10/716,J. A. C. 蒂利致 E. S. 蒙塔古,1920 年 4 月 9 日。寇松勋爵派往拉萨的第一个使团是 1904 年的荣赫鹏使团。该团的目的,曾经因为考虑在 1907 年条约中达于顶点的俄国的情感而受到极大的破坏。或许寇松勋爵在授权另一个英国使团 - - 贝尔使团前往拉萨时,正式将 1907 年条约置之不顾是适当的。

12. L/P&S/10/716,总督致国务秘书,1920 年 5 月 10 日。

13. L/P&S/10/716,兰普森致寇松,1920 年 3 月 12 日。金几乎与所有其他这一时期英藏关系中的关键人物,例如 T 和贝尔不同。他 1918 年曾经在法国西线服役。那时他与中国劳工军团在一起,是一名上尉。因此,他在军事方面的判断力应当受到某种尊敬。

迈尔斯·兰普森当时出任驻北京的公使。他认为金此时离开边境地区的中藏前线事关重大。这是因为,他在那里的存在日益被认为意味着英国对于藏人的某种保护。

14. L/P&S/10/716,贝尔致印度,1920 年 3 月 13 日。

15. L/P&S/10/716,总督致国务秘书的加急电报,1920 年 4 月 23 日。

16. L/P&S/10/716,总督致国务秘书,1920 年 4 月 23 日。

17. 控制武器弹药贸易条约于1919年9月10日在圣日尔曼昂莱和巴黎签订，绝大多数刚刚参加过对德战争的盟国成员在条约上签了字。中国是签字国之一。此事是在华盛顿会议上提出的，事关大量业已过剩的武器储备在处理过程中可能落入不良分子手中这一问题。与西藏有关的难点涉及该约的第一款。其中规定，禁止将武器出售给除缔约国之外的任何其它国家。西藏显然不是缔约国，除非间接地通过她对于中国的从属关系（在此情况下，对此事的处理肯定应该或者通过中国政府，或者至少征得其同意）。条约的有效期为十年。

最后，国际武器控制条约的问题看来被英国悄悄地放下了。藏人不必成为任何国际协议的签字者，就获得了武器供应。也许可以推论说，由于在政府的层次上英国对西藏供应武器而无需获得中国中央政府的批准，至少可以说，这就暗示着英国在重大问题方面认为西藏在法理上并不从属于中国。条约全文见迪普伊与哈默曼编：《军备控制与裁军历史文件集》，纽约，1973年，第96－104页。

18. L/P&S/10/716，本廷克先生关于武装藏人问题的备忘录，C. H. 本廷克，外交部，1920年5月13日。

19. L/P&S/10/716，1922年7月22日会议记录。

20. L/P&S/10/716，贝尔致印度，1920年8月26日。

21. L/P&S/10/716，总督致国务秘书，1920年10月22日。

22. 起初，拉鲁家族在拉萨的府第曾被选为贝尔的住所。1904年荣赫鹏曾经在那里住过。但最后该地被放弃了，而代之以一处更靠近达赖喇嘛喜爱的住处。当然，这也就免除了对英国军事占领西藏首府的不快的记忆。德吉林卡开始成为英国人的驻地。

23. 此据贝尔本人的记述，见C. 贝尔爵士：《西藏之过去与现在》，牛津，1924年；C. 贝尔爵士：《达赖喇嘛画像》，伦敦，1946年。前一本书显然受到了印度事务部的某种检查。贝尔1921年11月29日提交的关于使团的正式报告，现存于档案IOR MSS Eur F112/303中。

24. 颇拉家族曾经给予19世纪80年代早期访问拉萨的印度探险家萨拉特·钱德拉·达斯以庇护。当达斯的访问被拉萨当局发觉后，颇拉受到严厉的惩处。直到1920年他们在江孜的主要房产仍然被废弃着。麦克唐纳认为，贝尔使团在藏期间，颇拉色的主要收获就是开始恢复颇拉家族

往日的地位。见戴维·麦克唐纳:《旅藏二十年》,第137－140页。

25. 莱登拉取代了贝尔最初的锡金助手阿曲次仁。阿曲次仁抵达拉萨后不久去世。

阿曲次仁死于1920年12月11日。莱登拉直到1921年3月中旬才抵达拉萨。在此期间,贝尔一定曾在很大程度上仰赖颇拉色提供的消息,特别是在戴维·麦克唐纳被印度政府强令从拉萨返回江孜之后。

26. L/P&S/10/717,贝尔致印度,1921年1月24日。

27. 驻喀什的英国总领事菲茨莫里斯确信,贝尔关于来自新疆伊犁的一位高级官员出现在拉萨的报告是不正确的。贝尔肯定搞错了此人的身份。但这并不意味着乌鲁木齐的新疆省政府没有派任何人去拉萨。也许他们派去的是一个非中国人,只是要观察他们的邻居甘肃在做什么。喀什距乌鲁木齐很远,而当时英国关于乌鲁木齐政局的情报很不完备。

见L/P&S/10/718,菲茨莫里斯致贝利,1922年10月7日,以及贝利致印度,1922年9月5日。

28. 这正是贝尔的温切斯特学院的同学奥拉夫·卡罗大约二十年后在其关于"蒙古利亚边缘"一文中更公开地提出的观点。

29. 准备提供的是2.75英寸的轻型山炮,拆卸之后,可以由两头骡子驮运。据帝国战争博物馆的说明,1915年之后曾生产了大批的此类武器;但是由于自重轻而造成稳定性差,其性能并不完全令人满意。当时正逐步被改进型所取代。这并未给印度的军事力量造成大的损失。由于熟练使用这些山炮需要一定的技巧,提供这些山炮意味着要训练炮兵专家。我们不知道当贝尔将这种山炮列入他的武器名单时,是否清楚这些技术方面的因素。

30. 例证见戴维·麦克唐纳:《旅藏二十年》,第155页。麦克唐纳可能夸大了在这一早期阶段在江孜接受训练的藏人人数。

31. 关于这四名藏人在英国受教育的情况,见次仁释迦:《造就大争夺的参与者,1913－1917年在英国的藏族学生》,载于《西藏周报》,1986年1月。在拉格比待了一段时期之后,门多到了格莱姆索帕煤矿工作,而后又在坎伯恩学习了一些课程,包括一门黄金分析方面的课程。他于1916年底回到西藏,于1920年再次访问英国。返藏途中,他在印度迈索尔的科拉尔矿度过了一段时间。看来门多未对西藏经济的发展起什么明显的作用。

门多是一名僧人。

门多常常被称作曼卓大师。

32. L/P&S/10/717，贝尔致印度，1921年1月19日；贝尔致印度，1921年2月21日。
33. L/P&S/10/717，B. 艾斯敦爵士致外交部，1921年1月5日。
34. L/P&S/10/717，兰普森致蒙塔古，1921年4月13日。
35. 赫泽尔所作的会议记录，1921年4月7日。
36. 见L/P&S/10/717，贝尔致印度，1921年1月11日。戴维·麦克唐纳的母亲是锡金人。他对西藏的了解的确很广泛。而且在阿曲次仁死后，贝尔急需他的专门帮助。
37. L/P&S/10/717，印度致贝尔，1921年5月17日。
38. L/P&S/10/717，贝尔致印度，1921年4月5日。
39. L/P&S/10/717，总督致国务秘书，1921年5月16日。
40. 第二次阿富汗战争就是因1879年L. 卡瓦尼亚里爵士的被谋杀而引起的。
41. L/P&S/10/717，韦尔斯利致蒙塔古，1921年6月24日。
42. L/P&S/10/717，外交部致艾斯敦，1921年7月9日。
43. 哈定总统于1921年6月以国会名义邀请各主要盟国参加在华盛顿举行的会议，讨论有关未来的太平洋事务和远东问题。会议于1921年11月12日举行，与会的有美国、英国、法国、日本和中国的代表团。中国的代表是顾维钧和施肇基。后来比利时、荷兰和葡萄牙的代表也参加了会议，使之成为一个真正的九国会议。

    中国和日本的代表利用这一机会进行谈判。一个新的山东协定于1922年2月4日签字。它以某种方式对最初凡尔赛会议的山东问题解决办法中被中国人视为极不公正的部分进行了修正。但若说中国人对此结果完全满意，也过于乐观了。然而，这较之一无所得还是要好些。而且，这也有助于从某种程度上平息在山东问题上中国的舆论。尽管在代表们之间有过关于西藏问题的非正式的私下或半官方的讨论，西藏问题从未成为会议日程中的一个正式议题。

    率领英国代表团的是阿瑟·巴尔福。

    会议产生的海军条约，给了英美两国的海军建设政策以如此深远的

影响,人们对于这次会议的记忆,当然主要地产生于此。

关于华盛顿会议,可参见 M. 沙利文:《华盛顿的大投机,会议始末》,纽约,1922 年;T. F. F. 密勒:《亚洲的政治冲突》,纽约,1924 年。

44. L/P&S/10/717,艾斯敦致外交部,1921 年 7 月 14 日。
45. L/P&S/10/717,兰普森致蒙塔古,1921 年 7 月 29 日。
46. L/P&S/10/717,寇松致艾斯敦,1921 年 8 月 26 日。
47. L/P&S/10/717,外交部致艾斯敦,1921 年 8 月 27 日。
48. L/P&S/10/717,艾斯敦致外交部,1921 年 8 月 31 日;艾斯敦致外交部,1921 年 9 月 8 日。
49. L/P&S/10/717,中国外交部致艾斯敦,1921 年 9 月 10 日;中国驻伦敦公使馆致英国外交部,1921 年 9 月 12 日。
50. 本书作者现在认为,向西藏供应武器的决定(既便是有偿的),以及因此而产生的印度政府与达赖喇嘛及其噶厦之间的交往,构成了一个强有力的证据,表明英国视西藏为在内部事务方面是自治的,而不像一个英国的自治领。武器的交易是在政府对政府的层次上进行的;而且正像我们已经指出的那样,英国政府自身受到各种国际协定的约束,不得向不适当的买方供应武器。这种一直持续到英国在印度的统治结束为止的武器供应,是检验英国对西藏的官方承诺的试金石。但尽管如此,直到英国统治的最后岁月,所提供武器的数量一直都是很可怜的。我们将在下文中对此进行讨论。中国人完全清楚这种武器交易从国际法角度来说意味着什么,而且不只一次地对其提出质问。
51. L/P&S/10/717,外交部致总督,1921 年 10 月 4 日;总督致国务大臣,1921 年 10 月 9 日;L/P&S/10/718,达赖喇嘛致贝利,1922 年 5 月 22 日。
52. 李铁铮著:《西藏历史上的法律地位》,纽约,1956 年,第 277 页,李铁铮引用了一份日本驻上海总领事馆 1932 年 9 月 28 日致日本外交大臣的电报(无疑地是被中国人以某种方式截获的)。该电提到了 1921 年的一份尚未完成的由日本人向西藏提供武器的合同。根据合同,日本人应当在大约十年之后,向西藏供应 4 门野战炮,8 挺机枪,1,500 支步枪,100 万发步枪子弹,1,000 发炮弹和 1,000 枚手榴弹。看起来这只是最初定单的一部分。在 20 世纪 20 年代初期供应了多少,不见于记载。在 1931 或 1932 年重提这一合同,显然是由于 1930 年在藏东爆发了中藏关系的危机。

53. 在印度的奎达和西隆等地训练年青的藏族军官，始于贝尔从拉萨返回后不久。这些在印度受过训练的军官通常来自中上阶层，完全可以被视为对于寺院权力的潜在威胁之一。他们中的大多数人，在发生于1924－1925年的强烈反对变革的运动中因其专业而受了苦。详见下章。

在江孜训练西藏军队曾经是1915年的一项短期试验的目的。1921年12月，这一训练重新开始。一名英国军官负责指导，1名印度军官、4名军士和4名下士予以协助，一次可以训练100人（比擦绒噶伦所要求的250人要少许多）。西藏政府为此项训练付费。见L/P&S/11/203，第4946页。

54. 西藏政府曾经于1915年要求印度政府把电报业务从江孜延伸到拉萨。在当时，这一建议似乎与1907年的英俄协约发生潜在的冲突，因而被驳回了。贝尔在江孜的一次会见中告诉擦绒噶伦，战争使得电报业务的延伸成为不可能。俄国因素这一真正的原因，当然未被提及。

1919年，在得知日本的一家公司（三井洋行Mitsui）正在中国建立一个包括西藏在内的无线电网时，印度政府提出向西藏提供两台无线电收发报机。一台大功率的安设在拉萨，另一台功率小一点的安设在藏东，可能是昌都。这里有两个目的：防止日本在西藏获得经营无线电的特许权，并密切注意边境发生的事件。与日本人和中国人之间发生的外交方面的困难促使英国人决定放弃这个主意。中国当时似乎正准备重开有关中藏边界问题的谈判。寇松勋爵的确曾向日本驻伦敦的大使提出过日本可能有无线电台设在巴塘的问题。日本大使说，倘若不是由于资金问题，设立这样一个电台是没有问题的。

1920年5月，西藏政府再次要求印度政府设法将江孜的电报线延伸至拉萨。贝尔当时正在等待是否允许他率领一个使团前往拉萨的决定。他争辩说，电报线的延伸对拉萨使团也是有必要的。印度政府决定只有符合下述两个条件才能延伸电报线：第一，出于外交方面的原因，江孜至拉萨的电报线必须成为西藏的财产；英国只能作为该国的代理。第二，应事先对线路进行测量。

测量工作委托给了电报工程德里分部的J.费尔利总监。他在贝尔使团上路之前就接受了这项任务。这样，费尔利便成为自1904年荣赫鹏远征之后抵达拉萨的第一个英国人。1920年10月14日，他获准拜谒达

赖喇嘛。

江孜至拉萨间的电报线是在孟加拉电报部的W. H. 金的监督下架设的。1922年8月初完工。1922年8月7日，总督雷丁勋爵与达赖喇嘛交换了礼仪性的电报。不久后，英王乔治五世也通过这条线路向达赖喇嘛致意。此后若干年内，罗斯迈耶先生承担了维护这条电报线的责任。他在20世纪20年代访问拉萨的次数超过了任何欧洲人。据贝尔称，不下七次。罗斯迈耶此前就有过在西藏服务的经历。1910年初，当达赖喇嘛在从拉萨逃亡印度途中抵达帕里时，他在那个荒无人烟的地方担任电报官，并在属于英国政府的临时房舍中为达赖喇嘛安排住宿。在监督架设江孜至拉萨间的电报线期间，罗斯迈耶是西藏政府的一名雇员。

在完成了江孜至拉萨间的电报线的架设工作后，W. H. 金还在拉萨建起了联接罗布林卡与布达拉宫和噶厦的办公室之间的电话系统。

就在他离开拉萨之前，贝尔与西藏政府就未来经营西藏的电报系统一事达成了正式的协定。

新线路的拉萨终端，最初是由一位尼泊尔的接线员在孟加拉电报部的支持下管理的。西藏政府让吉帕全面负责西藏的电报系统。吉帕是那四名在拉格比学习的男孩之一，他后来还在印度学习了电报方面的课程。

见麦克唐纳：《旅藏二十年》，第287－288页；D. 麦克唐纳：《喇嘛之地，对于一个差异明显的国度及其快乐的听天由命的人民的描述，他们生活在艰苦的环境中，具有奇特的风俗习惯；他们的宗教、生活方式、贸易和社会生活》，伦敦，1929年，第61－62页；W. H. 金：《拍往拉萨的电报》，载于《地理杂志》，1924年第63期；贝尔：《达赖喇嘛》，第83－84页，362页；另见：L/P&S/11/152，卷宗第2647页，其中包含有关此事的文件，值得注意的有：印度致国务秘书，1919年4月16日；外交部关于中东事务部门间会议的记录，1919年7月1日；外交部致艾斯敦，1919年9月27日；总督致国务秘书，1920年7月10日；总督致国务秘书，1920年7月26日；贝尔致印度，1920年6月12日；总督致国务秘书，1922年8月7日；贝尔致印度，1921年10月7日；印度致贝利，1923年8月30日。

55. 1913－1914年的西姆拉会议期间，贝尔和伦钦夏扎最早谈起在西藏建立一所英语学校之事。1921年6月、7月和8月间，噶厦提醒贝尔，考虑将学校建在江孜或者拉萨。贝尔认为学校建在江孜更好些。这是因为，在

拉萨，孤独的英语学校的校长会相当寂寞，而在江孜，英国商务代表处的职员可以陪伴他。1923 年初，F. 勒德洛被任命为第一任（也是唯一的一任）校长。他的薪金由每月 600 卢比增加到每月 1,000 卢比，是由西藏政府支付的。学校的全部开支也都由西藏政府负责。

56. 关于查理斯·贝尔爵士所获成就的出色估价，见 C. J. 克里斯蒂：《查理斯·贝尔爵士：一部传记》，载于《亚洲事务》，1977 年 2 月。克里斯蒂曾经利用保存在大英图书馆和印度事务部图书档案馆中的贝尔的资料。

57. 已故的 F. M. 贝利于 1954 年同笔者本人的通信。

58. 罗赛林扎仓拥有从达旺收取税赋的特殊的财务上的利益。1914 年，印度政府从达赖喇嘛或者他的代表伦钦夏扎手中获得了达旺地区，这件事也许已经为人们所知晓。这可能是造成愤恨与对立的原因之一。

59. 克里斯蒂：《贝尔》。

60. 黎吉生：《西藏简史》，第 124 页。贝尔对于进行这项地质工作的方式很有意见。见贝尔：《达赖喇嘛画像》，第 342 页。

有关海登的工作的一些叙述，见 H. H. 海登和 C. 科森：《在西藏高原的运动和旅行》，伦敦，1927 年；H. T. 莫斯黑德：《H. 海登爵士 1922 年西藏探险的地形学上的成绩，据测量员古伽·辛格的口述编辑而成》，载于《印度测量记录》，1924 年第 18 期。

海登和科森在那木措以及拉萨北方的其它一些大湖进行了不寻常的旅行。他们的记述为那场争夺所作的贡献极大，但实际上对地质学却没什么贡献。门多（或曼卓）为他们的旅行提供了很多帮助。

海登刚刚从印度地理测量局退休，就于 1921 年 7 月间申请前往西藏旅行。此后他承担了义务考察西藏的矿产资源的任务。西藏政府接受了他的提议并同意支付他的考察的费用，尽管海登拒绝接受任何报酬。他于 1922 年 4 月至 9 月待在西藏。他的报告题为《亨利·海登爵士关于其访问西藏的经济方面的成果的笔记》，并未给人留下什么印象。他发现了一些多少令人感兴趣的可能存在的金矿。他认为西藏没有任何有价值的煤矿。那里有一点儿铜。他发现了一处圆形的构造，伴随有沥青的痕迹（但是没有油渗出），或许表明了石油的存在。然而，他没有找到建立任何矿业机构的理由。见：L/P&S/11/210，第 266 页。

61. 见：W. M. 麦戈文：《乔装前往拉萨，关于一次穿越神秘的西藏的记述》，

伦敦,1924 年。

62. 可参见贝尔:《西藏》,第 258－259 页。

63. 英国报界对于贝尔的返回所作的各种各样的评论保存在 L/P&S/10/717 中。这份报告后来经过了修订。于是 1921 年 12 月 9 日的《泰晤士报》称"贝尔先生带回了一份英藏条约的草稿一事已被彻底否认了",但是中国人当然仍有疑心。

64. 英国向西藏供应武器一般地暗示着西藏具有某种国际地位。与此相比,中国人对于一个专门条约的忧虑当然要小些。

关于英国对于此事的否认,见 L/P&S/10/717,维克托·维尔斯利致朱兆莘,1921 年 12 月 15 日。

65. 可参见 L/P&S/12/4194,f. 392。

66. 我们也可以找到关于保罗·西饶的文字记述。见 G. A. 库姆:《一个藏人谈西藏,与保罗·西饶(多杰佐巴)在康定旅行和考察,首章介绍驱鬼舞》,伦敦,1926 年。

1924 及 1925 年的部分时间,G. A. 库姆负责成都总领事馆的工作。他的继任者是 J. B. 阿弗莱克。他在 1924 年第一次访问康定时见到西饶,看来他是从那时起征召西绕为英国人做事的。

西饶 1887 年出生于绒坝岔。他的父亲实际上是一个蒙古人;但他的母亲是藏人,他也是在藏族文化的熏陶下长大的。自童年时代起他就四处游历,在大吉岭生活期间,他不仅学会了英语,还成了一名基督(新教)徒,并取了保罗作为自己的教名。

当库姆第一次在康定见到西饶时,他正以经营川藏间的贸易为生。当他开始为英国人做事后,他无疑还在继续从事此行业。他是住在康定的中国内地会的 R. 坎宁安牧师(此人对于开始在成都,后来在重庆的英国总领事馆来说,是另一个非常有用的情报来源)的一个密友。库姆对西饶的评价的确很高。

67. L/P&S/10/883,金致印度,1921 年 4 月 28 日。

68. 尽管我们没有直接的证据,但是不可能让西藏官员真的看到金的某些函件或其摘要。

69. L/P&S/10/884,春都致贝尔,1921 年 10 月 31 日。

70. 关于藏人对金的抱怨,见 L/P&S/11/204,卷宗第 5360/1921 页。

71. L/P&S/10/884,外交部致印度事务部,1922年6月29日。
72. L/P&S/10/884,印度致贝利,1922年8月1日。
73. L/P&S/10/884,外交部致印度事务部,1922年10月2日。
74. L/P&S/10/884,印度致印度事务部,1926年11月30日。
75. L/P&S/10/884,阿弗莱克致麦克利,1926年11月30日。阿弗莱克说,这条路修通后,从成都至康定的旅行将被缩短为不超过三天。然而,这条路在后来的许多年中一直没有完全开通。
76. L/P&S/10/884,外交部致印度事务部,1927年3月10日。
77. L/P&S/10/717,贝尔致印度,1921年8月20日。
78. L/P&S/10/717,贝尔致印度,1921年8月22日。
79. L/P&S/10/717,巴尔福致外交部,1921年11月18日。
80. L/P&S/10/717,外交部致印度事务部,1922年2月21日。
81. L/P&S/10/718,外交部会议记录,1922年3月1日。
82. L/P&S/10/718,总督致国务秘书,1922年4月24日。
83. L/P&S/10/718,外交部会议记录,政治委员会于1922年6月1日批准。
84. L/P&S/10/718,中国外交部会谈记录,1922年9月13日。
85. L/P&S/10/718,艾斯敦致寇松,1922年9月18日。
86. L/P&S/10/718,中国外交部会谈记录,1922年9月13日。
87. L/P&S/10/718,内阁文件,280 (30),1930年7月。又见于梅赫拉:《东北边境》,第2卷,第14页。
88. 李铁铮:《西藏》,第146-147页。李铁铮显然一度与蒙藏委员会有联系。他利用了大量蒙藏委员会的资料,当然在很大程度上代表的是中国人的观点。但是对那些不能直接利用其它中文资料的人来说,他所利用的资料是极为有用的。不幸的是,这些资料根本没有涵盖中藏关系的所有方面。

——译自(英)阿拉斯太尔·兰姆著《西藏,中国与印度:1914-1950》一书第五章

译者注:刊载于王尧、王启龙主编的《国外藏学研究译文集》第16辑(西藏人民出版社,2001年)第290—324页的译文《台克满1917—1919年在昌都的活动》亦为邓锐龄先生校对,由于疏忽,未经注明。特此订正,并向邓锐龄先生深表歉意。

萨迦派文献的两个早期版本[1]

(德国)大卫·杰克逊 著
王启龙 译

《萨迦五祖全集》(*Sa skya bkav vbum*)是藏文文献中最重要的非正统经典(non - canonical)文献集成。《萨迦五祖全集》里搜集了萨迦派五位伟大祖师的作品,六百多年来,它不但一直是藏传佛教的重要史料,而且对藏传佛教宗教和哲学的某些潮流直接产生着影响。20 世纪初期的西藏同今天的西方一样,《萨迦五祖全集》的标准版本是 1736 年德格版。直到今天,德格印经史以及《萨迦五祖全集》总的形成过程,大体上都尚未探讨清楚。[2] 最近,发现了一大批属于或源于萨迦派祖师著述早期版本的文献。本文旨在描述那些新发现的文献,并略述其在《萨迦五祖全集》形成过程中的地位。

萨迦派的早期创建者及其著述的保存

在描述萨迦派早期的印刷品之前,先对《萨迦五祖全集》的起源作一简述会很有用处。萨迦派的五位祖师(gong ma lnga)生活和写作的时代跨越了公元 12 世纪和 13 世纪的绝大部分时间。在那几百年里,萨迦派大师们的地位经历了巨大的改变,各大师著述的传承和保存的环境条件都颇不相同。前面三位祖师,萨钦·贡噶宁波(Sa - chen Kun - dgav - snying - po,1092 - 1158)及洛本·

索南孜摩(Slib - dpon Bsod - nams - rtse - mo,1142 - 1182)和杰尊·扎巴坚赞(Rje - btsun Grags - pa - rgyal - mtshan,1147 - 1216),是因为其学术和道行上的成就而闻名全藏的萨迦派喇嘛,其著述——大部分是关于佛教密宗的——广为其信徒所尊崇,他们的许多专著都世世代代得到仔细的编订和保存。而且,他们的全部著作都没能在其生前或死后不久得到系统地搜集整理。

到了萨迦第四祖——萨迦班智达·贡噶坚赞(Sa - skya Pandita Kun - dgav - rgyal - mtshan,1182 - 1251)的时代,呈现出了崭新的局面。萨迦班智达(萨班)是一位大学者,他以其广泛的文化活动奠定了他作为西藏学术传统中最伟大的博学者之一的地位。与其两位叔父和祖父相比,他与域外接触更多,游历更广。他年轻时不但拜克什米尔、尼泊尔和东印度的佛教大儒们为师,而且后来还与尼泊尔边境地区的婆罗门教大师们辩论,步入老年以后,他从西藏来到蒙古王子阔端的王宫。也许在这最后一次旅行中,他随身带上了自己绝大部分的著述;在生命的最后时刻,他将自己著述的"教言"(lung)传承给了年轻的侄子八思巴。所以,萨班的著作是最先作为《文集》(bkav - vbum)形式得到编订和传承的。[3]

到萨迦派第五代大师八思巴·罗追坚赞(vPhags - pa Blo - gros - rgyal - mtshan,1235 - 1280)的时候,萨迦派的地位已由萨迦寺古老的土地上一跃而达其颠峰。作为包括忽必烈在内的众多蒙古人的宗教师,他一生大部分时光都是在远离西藏的地方度过的。此外,他的崇高地位以及新的环境条件,对于他的著述,哪怕是微小的作品的保存都是极其有利的。在生命的最后阶段,也就是他第二次返回西藏时,他以《文集》形式编订了自己著述。[4]

于是,在 13 世纪后半叶之前,只有萨班和八思巴的作品多多少少得到了编集整理。虽然前三位大师的主要著述此前确实得到一并收集并传到了八思巴[5] 时代,但是,根本没有人系统地编集过他们大大小小的著作——分开结集还是全部搜集都没有人做过。

《萨迦五祖全集》的首次编订

首次编辑题为《萨迦五祖全集》的文献集，是在14世纪的时候，那是藏族文学史上广泛搜集和编订著作的时代。尽管当时萨迦派再也不是世俗的权力中心，但是其早期的创建者（大师）们的精神权威早已牢固地根植于许多的大寺院中，当时绝大多数著名的学者都从早期萨迦派人物的著述中获取知识养分。而且，这一时期已经形成了这样一个传统，信徒们尽可能完整地编订和保存其宗教导师们的著述。无疑，萨迦派传承的追随者们，出于对其早期大师们的尊敬，也非常渴望编集萨钦及其两个伟大的儿子所撰写的全部著作。

首次编集《萨迦五祖全集》的主要发起人是萨迦款氏家族的著名学者和圣人喇嘛丹巴·索南坚赞（Bla - ma - dam - pa Bsod - nams - rgyal - mtshan，1312 - 1375）。[6] 根据鄂巴（Ngor - pa）传承的历史，喇嘛丹巴将这项任务视为一项守孝行为，以完成其已故老师白丹僧格（Dpal - ldan - seng - ge）的临终（dgongs - rdzogs）遗愿。既然白丹僧格在喇嘛丹巴和布顿（Bu - ston）年轻时就已是一位备受尊敬的大师，这样看来他可能是在1330年或1340年代逝世的。[7] 很有可能曾有意识地安排过将在那些年代的某个时候开始萨迦全集的编订工作。

《萨迦五祖全集》的第一次编集实际上只包括了萨迦前面三位祖师的作品，因为萨班和八思巴的著作早已编成了《文集》（bkav vbums）的形式。这次编订主要有两项任务：首先是寻找和搜集著述；其次是搜集这些著作全部的"教言"（lung）传承的情况。第二项活动非常重要，因为人们相信，一部经典的灵验程度大多是通过"教言"（lung）传下来的，"教言"是某个人对经典的正式解读，而他是通过始于原作者一代传一代的"教言"世系所受教的。无论是书籍还是"教言"世系，在八思巴时代以后都分散了。

为了搜集经典和“教言”世系，喇嘛丹巴·索南坚赞委托其两位弟子——堪布·喜绕多杰(Mkhan - po Shes - rab - rdo - rje)和卫巴·仁甲瓦(Dbus - pa Rin - rgyal - ba)[8] 去完成这项任务。此二人走遍全藏，成功地编集了萨迦派早期三祖的绝大部分著作；而同时喜绕多杰还自己搜集了各种各样的“教言”传承。

尽管这些史料并不具体，但是人们可以估计到，通过对这些著述的艰辛编集，喇嘛丹巴·索南坚赞确实编订了某种或更多的权威著作。这些著作成为后来书稿的原始材料，由此才进而有了印刷的版本。

萨迦五祖全部著述的统一编订

在 13 世纪编集萨迦前三祖的著作之后，在将萨班和八思巴的著述增加进去，构成了一个专门的包括萨迦五祖全部作品的文集就只是时间的问题了。到 14 世纪末之前，有教师单独将萨迦五祖的“教言”搜集起来，这些教师们也开始传授五祖的“教言”。在 15 世纪初期到中期，只包含萨迦前三祖著述的《萨迦全集》依然被视为专门而独特的文献集。这在鄂钦·衮噶桑波(Ngor - chen Kun - dgav - bzang - po，1382 - 1456)[9] 著述中的索引里就有例为证。到 15 世纪末 16 世纪初，一位名叫洛波·索南伦珠(Glo - bo mkhan - chen Bsod - nams - lhun - grub，1456 - 1532)的学者明确说明*Sa skya bkav vbum* 这个说法指的是萨迦派五位祖师全部文献的总集。[10]

藏文书籍印刷的初期阶段

在《萨迦全集》形成过程的整个初期阶段，甚至整个 14 世纪，绝大多数萨迦派的著作都继续作为抄本形式流传。在 15 世纪以前，萨迦祖师们的著作只有一部分刻板印刷。这一看法与当时西藏的一般情况相吻合，因为直到 15 世纪大规模的刻板印刷在西藏

都是极其罕见的。[11]然而,藏文书籍的印刷在蒙古却早得多:早在13世纪的时候,藏文书籍就在蒙古地区刻板印刷,然后流传到西藏地区。藏文书籍印刷最早的记载之一可见于蔡巴·贡噶多杰的《呼兰史籍》(Hu lan deb ther)(即《红史》,Deb ther dmar po)。[12]其中有一段关于中原和西藏地区的历史,是由汉语译师 Ba - hu - gyang - ju 在木鸡年(1225?)在新贡(Shing - kun)从汉语译成藏文的。后来,在木牛年(1265?),由喇嘛仁钦扎固始(Bla - ma Rin - chen - grags Gu - shri)出版了藏文本。根据贡噶·洛桑赤列(Dung - dkar Blo - bzang - vphrin - las)的注解,仁钦扎是八思巴法王后来到蒙古地区的译师。[13]因此,这部作品可能在1265年以前就已经出版,不过有人估计是下一个木牛年——1325年才出版。

人们所知的最早的至今尚存的藏文木刻印板,是应乌坚巴(U - rgyan - pa,1230 - 1309)[14]喇嘛的请求在蒙古人的赞助下雕版印刷的*Kalacakra Tantra* 的那些印板。固始·白丹觉勒巴(Gu - shri Dpal - ldan - vbyor - legs - pa)[15]指导下在蒙古(hor yul)出版的木刻板*Kalacakra* 注疏也提到了这件事。固始·白丹觉勒巴帝师贡噶坚参(Ti - shri Kun - dgav - rgyal - mtshan,1310 - 1358)萨迦政权宫廷里的一名官员。印板的雕刻可能在帝师于1331 - 1336年在中原期间完成的[16]。萨迦班智达的《三律仪品》(*Sdom - gsum rab - dbye*)和《量理宝藏论》(*Tshad - ma rigs - gter*)的"蒙古印本"(hor par ma)大概都是在这段时间完成的。如果是这样的话,它们就是迄今所知的最早印刷出版的萨迦派著作。[17]

15世纪初藏文版萨迦派著作的遗存

虽然早在14世纪初西藏以外的地方藏文版木刻印刷已经相当发达,但是在西藏本地木刻印刷直到15世纪才大规模地进行。在西藏也许零星短小的著作的木刻印刷比这个时间要早,但迄今

人们没有发现这样的印本。就大多数的木板印刷而言,没有一样是在早于14世纪二三十年代计划或实际在西藏印刷的。在帕摩竹巴统治者扎巴坚参(Grags - pa - rgyal - mtshan)[18]的命令下,15世纪前数十年中藏地区曾经印刷了宗喀巴(Tsong - kha - pa)的许多著作。萨迦派的著作也是在藏文书印刷的这一初期阶段出版的。这样的著作现存的有萨迦班智达的两部书:《释迦牟尼意趣明示》(*Thub pavi dgongs gsal*)和《嘉言宝库》(*Legs bshad rin po chevi gter*)。它们是在后藏的萨迦地方印刷的,第一本书的刻板完成于1439年。

《释迦牟尼意趣明示》是次第性质的一部专著,是萨班的重要著作之一。我在1982年访问巴特那(Patna)期间在比哈尔研究会图书馆找到了一部旧的萨迦木板印画。三个月后,在拉普居尔(Rapjur)的萨迦学院Jamyang Tsultrim法师给我看了另一个副本。文献的封面(巴特那的图书馆保存编号是No. 1166)标题为*Thub - bavi dgong - gsal bzhugs s. ho* (so的下面带一个ha)。这个版本有83对开页,每页有7行。在第一页印刷的左右边缘的反面,可以发现一列蒙古风格的藏文字(hor - yig)。页面左手边缘均有一个ta字以及未刻板的空白部分,这表明该文献是更大的文献集中的第九卷。

此书的木刻印刷题记特别有价值(题记全文见本文附录A)。题记上说,印板是在土羊年(don - grub = sa - lug)刻就的,这一定是1439年,因为文献是在达温固始细脱巴·洛桑坚赞贝桑波(Ta - dben gu - shri Gzhi - thog - pa Blo - gros - rgyal - mtshan - dpal - bzang - po,1366 - 1420)去世后才印刷的,洛桑坚赞贝桑波是萨迦款氏家族细脱拉章的成员。雕刻印板的地方是伦珠格培(Lhun - grub - dge - vphel),这是萨迦附近的一个静修地。刻板的赞助人是贡噶旺秋(Kun - dgav - dbang - phyug,1418 - 1462),他是洛桑坚赞贝桑波的儿子。这次刻板印经就是祭奠他父亲的,后者去世

时贡噶旺秋才两岁。

萨迦旧刻板书籍遗存的两本书的第二本就是萨迦班智达著名的"雅言"(*Legs par bshad rin po chevi gter* ,《嘉言宝库》,又译《萨迦格言》),比哈尔研究会保存了一个残本(编号:No. 970)。此书长19对开页,每页7行字,每页的边缘标有手记和数目字。可惜的是,此书1-6对开页残缺,因此没有木刻印刷的题记。

根据这两本书相似的字体和外观,而且两书边缘都标有ta,可以推测它们都属于同一个木刻印刷书籍系列。Ta这个标记表明,两书都属于更大规模的文献集的第九部分——显然,在一个早期的《萨迦五祖全集》中,萨班的著作组成了全集的第九卷和第十卷。但是,迄今为止我们还是不能确知《萨迦五祖全集》的其他卷次和著作是否也在这时出版。

萨迦派著作15世纪中叶在中藏出版的一个重要版本

对这些书籍,或者说萨迦任何其他早期的木版印刷书籍,我没有发现任何文献依据。萨迦派最杰出的学者所持的主导性观点认为,在18世纪初期《萨迦五祖全集》德格版产生以前,在萨迦或者说在西藏的任何其他地方,都不存在《萨迦五祖全集》的任何木版印刷版本。但是,从目录文献学角度看待自己书籍的藏族人寥寥无几——甚至包括那些最杰出的藏族学者和藏书家,没有几个人会注意到自己将手里读的15世纪印刷的书籍误认为是19世纪或者是20世纪的版本。总之,早期的木版印刷书籍也许比我们通常所想象的还要普及。我在印度访问过的藏文图书馆,大部分都发现了古老的(即15世纪)的版本。虽然我还没有发现古老的萨迦版本的其他残卷,但是我依然可以以小见大,认为萨迦派文献还有一个早期的版本,这个版本是15世纪中叶在中藏地方刻印的。

这个木刻板存在地第一个线索,我是从格尼·史密斯(E. Gene Smith)先生那里得到的。因为我对萨迦文献的传承感兴趣,

他在 1979 年夏天给我看了两组文献著作，并估计说这两组文献都是源于一个早期的、现已忘却的木刻版本。第一组是古旧的木刻板著作，包含了索南孜摩（Bsod - nams - rtse - mo）所著五本书。第二组是最近印度再版的不丹抄本，此文献最先来源于一个早期的木刻版本。这一组包含了萨班的三本书。

索南孜摩的五本书就是下列密教注疏和仪轨著作（根据封面标题页所录）：

（1）*Sam bu tivi ti ka gnad kyi gsal byed*（第 171 对开页边缘标有*kha ka*）

（2）*Don yod zhags pa lha lngavi stod pa lo rgyus bsdus don rgyud chung gi ti ka dang bcas pa*（第 13 对开页边缘标有*kha ka*）

（3）*Blo dpon rnal vbyor gyis dbang phyug drill bu zhabs kyi rjes su vbrangs pa/ vkhor lo sdom pavi dkyil vkhor du vjug pavi cho ga*（第 18 对开页边缘标有*kha* 以及一个空白的方框）

（4）*Kyai rdo rje dom bi pavi lugs kyi dbang bskur cho ga*（第 33 对开页边缘标有*kha ga*）

（5）*Kyevi rdo rjevi rnam bshad nyi mavi vod zer*（第 101 对开页边缘标有*kha nga*）

经测量，印板平均长 46.5 厘米，宽 6.3 厘米，而印刷用纸大约长 48 厘米，宽 9.2 厘米。

史密斯先生给我看的第二组文献载于当时根据秦浦文献（Thimphu）（Tulku Kunsang Gyatsho，1979）出版的一本书里，秦浦文献里重印了不丹的帕觉顶寺（Pha - jo - lding）藏的一些善本书。此书中的第一个作品就是对龙树（Nagarjuna）的*Suhrllekha* 的注疏，标题略为*Bshes pavi vphrin yig gi ti ka*。书末有萨迦班智达的三篇著作，后面的标题页曰：*Byis pa bde blag tu vjug pavi rnam par bshad pa mkhas pa vjug pavi sgo*。而这三篇著作的实际标题是：

（1）*Mkhas pa vjug pavi sgo*（第 52 对开页边缘标有：*nga ca*）

(2)*Sgra nye bar bsdus pavi tshigs sub cad pa*（第1对开页边缘标有*nga ca*）

(3)*Byis pa bde blag tu vjug pavi cnam par bshad pa byis pa la phan pa*（第11对开页边缘标有:*nga ca*）

虽然这些文献是以不丹文手稿的形式保存下来的,但是有一点确定无疑,它们是从某个印刷的版本抄录下来的,因为它们还保留了下面的木刻印板题记(第255页):

/rgyal sras kun las lhag pavi snying stobs can/ /sa la thub bstan spel mdzad chos kyi rje/

/rje btsun kun dgav rnam rgyal dpal bzang povi/

/bkav bzhin byis pa bde blag tu vjug pavi gzhung vdi par du sgrub pa yi/

/vthun rkyen grong rnying dge bavi grong nas bsgrubs/

/dag byed chos kyi spyan ldan dpal vdzin bzang/

/par gyi rig byed mthar son bzod pa vphel/

所以,题记表明了这些著作的印本曾经在名为衮噶南嘉(Kun－dgav－rnam－rgyal)的宗教领袖的命令下刻印。一个叫仲宁(Grong－rnying)的城镇承担了印刷任务。审校者(proof－reader)名叫白辛桑(Dpal－vdzin－bzang),而刻板主持则是索巴佩(Bzod－pa－vphel)。(题记的第四行无疑是后来经过刻补,加上了不合韵律的"*byis pa bde blag tu vjug pavi*")。

同样,索南孜摩的五篇著作也有赋有信息的题记(全文见本文附录B)。第一件作品里提到,这些印板是在伦波岗寺(Lhun－po－sgang)开光时在Grwa－lnga(法)王的命令下刻制的。在另一行字里这位统治者被称为"rig vdzin sa la spyad pavi sras…grwa－lnga－rgyal"。负责雕刻印板的工匠名叫衮波贝(Kgon－po－dpal)。

第二件作品透露了下列信息:它的印板是应"chos rgyal chen

po grwal[原文如此] lnga”(grwal lnga 大法王)的命在 Rgyal - grub - gling 刻印的。

第三件作品的题记上说是受“chos rgyal gwa[原文如此] lnga rgyal po”(gwa lnga rgyal po 法王)之令印制的。赞助人是一位叫 Bsod - nams - rig - vdzin 的宗教领袖以及其兄弟姐妹和母亲。题记中还有祝福国王长寿之祝辞。这位统治者也是指 vJigs - med - dpav - bo。木刻版本是由编者(zhu chen,疏钦)白辛桑(Dpal - vzhin - bzang)校订的,而主持雕刻者是恭培(Mgon - dpal)。

第四件作品的题记说,这些木刻板也是在 Gra - lnga - rgyal - po(Gra - lnga 王)的命令下完成的,但费用由却岗(Chos - rgang)镇提供。在题记的末尾提到,白辛桑(Dpal - vdzin - bzang)是编者,索巴贝(Bzod - pa - vphel)是主刻人。

第五件作品的题记表明,印板是由工匠索巴贝(Bzod - pa - vphel)在 Spre - zhing 地方主持雕刻的,Spre zhing 是玛尔巴(Mar - pa)[19]大师和俄(Rngog)[20]译师古老的出生地。

后来,我又发现了出自同一版本的第三个残卷。这是杰尊·扎巴坚赞(Rje - btsun Grags - pa - rgyal - mtshan)的一部独立的作品,是*Dakinivajrapancara Tantra* 的一个典型的概论性著作,题为“*Rnam bshad nyi vod* ”(《疏要光明论》)。我是在拉普居尔的萨迦学院图书馆里发现了这个文献。该文献只有 7 对开页长,从 2 - 6 对开页的正面左边缘都标注有 ga ja。在第 2r 对开页上用墨汁补注了 11 个注释性文字,是用漂亮的藏文草书(dbu - med)手写的。

扎巴坚赞的这一作品的木刻板题记说,这次印刷直接的赞助人是岗布(Sgam - bu)镇的南觉桑波(Rnam - grol - bzang - po)。他是遵循了一位宗教领袖(chos rgyal,法王)的告诫印制的,这位法王即题记下文提到的 Grwa - lnga。题记还说,印板是由一位叫南喀·却吉静(Nam - mkhav chos - kyi - dbyings)的人刻制的,而

编校者是白辛桑(Dpal－vdzin－bzang)。(题记全文见本文附录C。)

最后,我还找到了萨迦班智达另外两部著作的木刻板。它们共有的一个标题页上写着:*Rol movi bstan bcos dang/byi* [原文如此] *ltar dri tshul bzhugso* 。这些文字把他的*Rol movi bstan bcos*和*i ltar dri tsul* (在德格版《萨迦五祖全集》里后一部作品题为*Dri bavi tshul vgav zhig*)。这两个作品只有6对开页,每页有7行文字。第1对开页正面的标题是翻转着印的,因此后来有人用藏文藏书(dbu－med)在印刷体标题下面将标题又反过来写了一遍。在第1对开页正面左面页边上的一个手写注记表明,后来此文是某书中的第14卷。注记写道*le tshan cu 4 spa* [原文如此]// 。原本是同上文提到的扎巴坚赞的著作一起保存的,后者也有类似的注记标明其为某书的第12卷。这两卷书都来自古格地区印度边境附近的绒朵村(Rong－stod),属于后藏地区。我之所以能发现它们,得感谢Rpjur萨迦学院的图书馆长Jamyang Tshutrim法师。

除了页边的手写注记外,根本没有印刷完好的注记。但是,刻板时在正面左面页边上留下了一个未经雕刻的方形木面,这意味着曾计划后来再在这个位置刻上卷次。

萨班两篇作品末尾共有的一个木刻印板题记非常简洁,因为刻板者试图避免出错以免被迫重新雕刻新的木板:

//swasti/ chos rgyal grwa lnga rgyal povi bkav bzhin par/

/gzhung gi dgon gsar bla rang pa yis bsgrubs/

/yi ge par legs shes vbyung dpal shes mkhra [原文如此]/

//mamgalam 所以,它是由Gzhung－gi－dgon－gsar的拉让巴(Bla－rang－pa)应Grwa－lnga－rgyal－po之命刻印的。这些木刻板的刻印过程涉及的人似乎总是名叫喜饶迥乃(Shes－rab－vbyung－gnas)和白丹喜饶(Dpal－ldan－shes－rab)。

总的看来，上述题记表明，多数卷册的著作的出版涉及到同样的编刻人员。雕版者索巴佩(Bzod - pa - vphel)主刻了萨迦班智达的三部作品和索南孜摩的第四、第五件作品。编者或者说审校者白辛桑(Dpal - vdzin - bzang)与萨班的三件作品、扎巴坚赞的作品和索南孜摩的第三、四、五件作品有关。索南孜摩的作品、扎巴坚赞的作品以及萨班的两件作品主要的赞助人都是(法)王 Grwa - lnga - rgyal - po(各处拼写不同)，而萨班其他作品的赞助人则是衮噶南嘉贝桑波(Kun - dgav - rnam - rgyal - dpal - bzang - po)。

贡噶瓦(Gong - dkar - ba)：木刻印版的赞助人

那么，谁是 Grwa - lnga - rgyal - po(郭阿嘉波)或者说 Kun - dgav - rnam - rgyal(衮噶南嘉)呢？正如尊敬的德雄仁波且(Dezhung Rinpoche)告诉我的那样，Grwa - lnga - rgyal - po 就是贡噶多杰丹巴・衮噶南嘉(Gong - dkar - rdo - rje - gdan - pa Kun - dgav - rnam - rgyal，1432 - 1496)年轻时候的名字。既然此人身份明确，要了解他更多的生平事迹就容易多了。[21]

贡噶多杰丹巴(简称"贡噶瓦"Gong - dkar - ba)是萨迦派的一位重要学者和密教师，他活跃于 15 世纪中晚期，是贡噶(Gong - dkar)上人嘉瓦喜饶(Rgyal - ba - shes - rab)之子，贡噶希仲(Gong - dkar Bzhi - vdzom)或依纳希仲(I - nag Bzhi - vdzom)[22]之孙。他的祖父作为扎巴坚赞(Grags - pa - rgyal - msthan)的重臣，是 1420 年代中藏地区最有权势的人物之一。贡噶瓦的母亲白丹多杰德玛(Dpal - ldan - rdo - rje - bde - ma)也是一位高贵的女人，凭着本身的名声也是一位很有影响的人物。

贡噶瓦本人于 1432 年出生于郭茹瓦(G. yo - ru Grwa)一个叫嘉钦林(Rgyal - chen - gling)的地方[23]。因为在他出生的时候，举行的经忏仪式(rim gro)念诵的是*Gzungs grwa lnga*(《五陀罗

尼》),故而取名郭阿嘉波(Grwa - lnga - rgyal - po),这是一个异乎寻常的名字。[24]这个年轻人似乎已经是这个家族最高地位的主要继承人选,他的母亲白丹多杰德玛决定自己的儿子必将成为家族世系领地的统治者。[25]然而,郭阿嘉波本人更倾向于过精神生活。当他开始学习读书写字时,教他学习各种*nitisastras* ,比如《智者入门》(*Skye bo sgo thig*)、《萨迦格言》(*Sa skya legs bshad*)和《世间本念》(*Mi chos gnad vphreng*);可是,他常常私下阅读佛教经典。

在郭阿嘉波年幼的时候,好像他的父亲就去世了。比如说,在扎巴迥乃(*Grags - pavi - vbyung - gnas*)1432 - 1445 年统治期间[26]的重臣之中,就没有提到嘉瓦喜饶。郭阿嘉波只有 12 岁(1444)的时候,他那雄心勃勃的母亲就把他送到了内乌东(Snevu - gdong),在那里这位年轻人被扎巴迥乃任命为雅嘉(Yar - rgyal)本钦,这是上一年切萨·桑结坚赞(Che - sa Sangs - rgyas - rgyal - mtshan)[27]空缺下来的职位。郭阿嘉波 14 岁(1446)的时候,又被任命为贡噶(Gong - dkar)的宗本。在母亲的坚持下,他这个十几岁的少年结婚了,成为父亲的继承人;但是他依然感到宗教生活在呼唤着他。这段时间,他过着俗家密教师的生活,同样享有 vJigs - med - dpav - bo 的美誉。在 19 岁(1451)的时候,他非常渴望从萨迦派僧人甲脱巴·索南桑波(Brag - thog - pa Bsod - nams - bzang - po)受戒,但是他的母亲反对。最终,在 26 岁(1458)的时候,他从绛巴林巴·索南囊巴甲瓦(Byams - pa - gling - pa Bsod - nams - rnam - par - rgyal - ba,1401 - 1475)受沙弥戒(sramanera),后者是与这个家族有密切关系的喇嘛。[28]这时他才有了衮噶南嘉(Kun - dgav - rnam - rgyal)这个名字。

他主要的老师包括上述的甲脱巴和绛巴林巴,他从甲脱巴那里听授了萨迦传承主要经典,从绛巴林巴那里学习了《时轮》(Kalacakra)和主要的知识(rig gnas);此外,他从夏尔钦·益希嘉措

(Shar - chen Ye - shes - rgya - mtsho, 1404 - 1473)[29]那里，按照布顿·仁钦珠(Bu - ston Rin - chen - grub)的方法，专门学到了瑜珈密教(Yoga Tantras)教义。贡噶瓦的学问精进迅猛；记录他接受教育的有一本非常有名的著作叫《听闻智海》(*Gsan yig rgya mtsho*)，此书后来成为五世达赖喇嘛听授教法(gsan - yig)的基本依据，以及后来许多萨迦派僧人听授教法(gsan - yigs)的依据。

贡噶瓦也常常指贡噶多杰丹巴(Gong - dkar - rdo - rje - gdan - pa)或者干脆是多杰丹巴(Rdo - rje - gdan - pa)，因为他是贡噶多杰丹(Gong - dkar - rdo - rje - gdan)寺的创建人。他在1464 - 1465年间，大约是32到33岁的时候创建了这座寺庙。但是，他直到42岁(1474)的时候才受比丘戒(bhiksu)。

作为一位宗教导师，贡噶瓦在藏传佛教师史上占有特殊的地位，他是《甘珠尔》和《丹珠尔》文献集"教言"(lung)的主要传承者之一。[30]他主要追随的是萨迦派和夏鲁派的仪轨，他的仪轨舞蹈的传统在西藏闻名遐尔。[31]尤其是他宣传了从扎脱巴(Brag - thog - pa)接受的"道果"论系统。这一传统与宗巴派(Rdzong - pa)关系不大，但与同时代人释迦却丹(Shakya - mchog - ldan)[32]传记里称之为"特钦派"(Theg - chen - lugs)的系统关系最为密切。这个传承系统，在其主要传播者贡噶瓦之后，随即变成了"贡噶派"(Gong - dkar - lugs)。

贡噶家族的大施主

贡噶瓦生长的家庭，其成员都是各藏传佛教教派的重要赞助人，都资助过诸如写印佛教经典之类的工程。他的祖父，遵照扎巴坚赞(Grags - pa - rgyal - mtshan, 1374 - 1432)的指示，主持了金写一套《甘珠尔》经的工作，并且木刻印刷了宗喀巴的许多作品。[33]宗喀巴的母亲也是一位积极的女赞助人。我们在管译师宣奴贝(vGos lo - tsa - ba Gzhon - nu - dpal)著名的《青史》印版上的重要

赞助人姓名中发现了她的名字。[34]她也是第四世夏马噶玛巴(Zhwa - dmar Karma - pa)一位主要的女赞助人,在司徒班钦(Si - tu Pan - chen)和白洛(Bai - lo)编纂的康昌噶居巴(Kam - tshang Bkav - brgyud - pa)传记(第1卷页610.4)中讲到夏马噶玛巴的生平时,特别提到了她在1490年去世的事情。此外,贡噶瓦的弟兄们好像也是重要的赞助人。[35]贡噶瓦生长在这样的环境下,成为宗教经典刻印之类事业的支持者,是很自然的。

对题记的诠释

从郭阿嘉波生平的内容入手,我们可以根据印版题记粗略地推测出木版印本的年代。大概直到1446年,印经工程才会开始,当时郭阿嘉波当上了贡噶的宗本,但是,肯定不会在1444年,即郭阿嘉波12岁首次成为重要人物时就开始了。除非他的母亲作为真正的赞助人幕后操纵,否则他会在自己年龄稍长后,即受到扎脱巴·索南桑波的影响时(1450)才会刻印经典的工作。索南孜摩的五篇作品、扎巴坚赞的作品以及萨班的两篇作品,也许都是在他1458年受沙弥戒(即改名为衮噶南嘉)之前刻板的。索南孜摩的第3件作品的题记也说他是吉美巴沃(vJig - med - dpav - bo),这是他出家受戒以前用的另一个名字。

另外,印板的雕刻,无疑也要花费多年的时间。从题记中我们了解到,大部分作品都是在郭阿嘉波法王的安排和鼓励下,由相同的组织直接主持分别在不同的地方刻在印板上的。每卷页边缘的注记也都表明,这些著作都将会汇集在一起成为一个更大的文献集,但是,文献集中各卷次的内部关系在雕刻某些印板的时候并没有完全确定下来。这更大的文献集当然不是别的而只能是《萨迦五祖全集》。索南孜摩的全部作品组成这个更大的文献集的第二部分,其页边缘上就标注有kha字(藏文第二个字母,这与作者是萨迦五祖的第二祖相吻合)。不过,刻板者当时对索南孜摩第3

件作品在文献集的位置并不清楚,因此在印板左边缘处留下了一个未经雕刻的方形木面,以便所有的作品汇聚成一个更大的系列的时候酌情补刻上去。

扎巴坚赞的作品页边缘有 ga ja 标记,这是文献集的三部分第七小部分的标记。(因为扎巴坚赞是萨迦第三祖,其作品构成萨迦全集的第三部分。)在其作品第 1 对开页边缘留下了两个空白的方块。

至于萨班的作品,遗留下来的木刻印版两个原件只有一个题记,题记说这些作品是在郭阿嘉波法王(*dharmaraja*)的资助下刻印的。这种情况下,印版付印时还得补刻上边缘的注记。从其他题记所言可知,编校者和主刻者的姓名各不相同。不丹手稿形式残存下来的三件作品也只有一个题记。不过,题记显示,这些作品是准备在索南孜摩、扎巴坚赞的作品和萨班的另外两件作品之后印刷的。这个题记中贡噶瓦的名字是他的法名衮噶南嘉贝桑波(Kun - dgav - rnam - rgyal - dpal - bzang - po)。这表明,这个题记写于 1458 年(即他初次受戒)或以后。所以,印刷的工作一直延续到 1450 年代的后期。如果继续这项工作,那么一定会到文献集第四部分,即萨迦班智达著作的第五卷。索巴佩和白辛桑依然会负责这项刻印工程。因此,这次刻印工程现存残卷我们虽然只发现四件,但是,它们合起来表明,有一个专门刻印萨迦诸位祖师著作的木刻版本,这是按照《萨迦五祖全集》的总规划在 15 世纪中叶零零星星进行的一个庞大的印刷工程。

贡噶瓦版本的完整性及其与其他版本的关系

目前,贡噶瓦到底把《萨迦五祖全集》的多少内容刻在了木刻印版上。他年轻时候就开始了这项事业,人们可以想象,如果他愿意,他是可以完成这项工作的。既然我们已经了解到印本第四部分(即萨班著作)的第五卷,那么,或许他已经完成了萨迦前三祖

全部著作的刻版工作。但是,人们无法确知,印版刻成后是否随即有了任何同一的形式,无法确知贡噶瓦是否旨在印刷一套完整的《萨迦五祖全集》。事实上,就此而言,贡噶瓦的版本目前确定无疑的只有三位祖师——即索南孜摩、扎巴坚赞和萨迦班智达的著作。在疏钦楚臣仁钦(Zhu - chen Tshul - khrims - rin - chen,1697 -1774)[36]的*gsan - yig* 里提到,贡噶瓦的版本的第12件作品是扎巴坚赞的《诸因总论》"*Rgyud sde spyivi rnam gzhag dang rgyud kyi mngon par rtogs pavi stong thun sa bcad* "。而且,在后来的史料凡提到贡噶瓦印版的地方,都没有作为一套完整的《萨迦五祖全集》的组成部分来描述。比如说,班钦·索南扎巴( )在其《新红史》(1538)里就只说道"郭阿(Gral lnga)……下令刻印萨迦派喇嘛、叔父和弟兄们的著作"。[37]疏钦楚臣仁钦在其自传里也提到,在他编德格版《萨迦五祖全集》的时候,一组贡噶瓦版本的木刻印版组成了不完整的(*thor bu*)次要的文集,但是,他并没有说这些印版就是早期《萨迦五祖全集》的组成部分。[38]

另一个尚未回答的问题是,贡噶瓦版本的原文与喇嘛丹巴·索南坚赞的手稿编订以及与1430年代萨迦出版的那些木刻版书籍[39]有什么关系呢?喇嘛丹巴的编订与贡噶瓦的刻印的时间只相隔大约一个世纪;而自从萨迦班智达上述作品在萨迦出版以后,到喇嘛丹巴时期起码过了二三十年。既然贡噶瓦是与萨迦保持良好关系的重要人物,也许他最有办法从那里原作品,不管是手稿还是木刻印版。我们只能推测,他必须获得更多的材料时才能进行刻印工作。

另外一个尚需考察的问题是,萨迦的印本与贡噶瓦印本与德格版之间的关系。我们知道疏钦楚臣仁钦在编订德格版文献时利用过贡噶瓦版本的文献,但是他利用了哪些著作、利用了多少等等,至今没有任何史料有详细的描述。不过怎么说,至少有一部作品,在德格版编订过程中发挥了主要的作用。疏钦(Zhu - chen)

就记载过，说他在编订扎巴坚赞的《总目录》(*Stong thun sa bcad*)时就以贡噶瓦的印本为底本(phyi mo)。[40]如今如果我们将这几种文献的两个版本直接比勘的话，我们就会发现许多有趣的相似之处和不同之处。但是，只有再跟相同作品的其他古老版本比较，这样的比勘才会产生重要的结果。

现存的源于贡噶瓦印本的不丹抄本残卷，直接与德格版比较的话用处不大。这是因为，不丹手稿抄本本身就是后期抄本系列的最后产物。毫无疑问，每个本子抄写时都会与原文有所出入。不过，萨班的《智者入门》(*Mkhas pa rnams vjug pavi sgo*)的某些段落与其在德格版、不丹抄本、17世纪Glo－lo抄本中的相应内容比较发现，这些内容在Glo－bo抄本和不丹抄本里相同之处较多，但是大多不见于德格版。[41]给人的印象是，贡噶瓦印本大概并不是编订德格版《智者(入门)》(*Mkhas vjug*)的底本(phyi mo)。

现在还不可能将最近发现的早期萨迦版《释迦牟尼意趣明示》(*Thub pavi dgongs gsal*)与德格版作初步的比较。不过，好些有问题的段落在这两种版本中却惊人地相似，相似处如此之多，以至于我们不得不假设疏钦楚臣仁钦(Zhu－chen Tshul－khrims－rin－chen)在编订德格版《智者入门》时曾经使用过这些古老的木刻印版之一。

刻板的地点问题

现存的题记中提到的几个村庄或城镇的名称，要么是各印板的雕刻之地，要么是赞助者之地。在提到的这些地名中，至少有一个是可以确定的。这就是Gzhung spre－zhing，是位于雅鲁藏布江南岸贡噶东边的一个村庄。[42]可能所有的印板后来都运到了同一个地方以便于印刷，但是，在这方面至今没有史料根据。这个地方可能就在卫地(Dbus，乌思地方)的南部，即印板赞助者和最先刻板的地方。

我们不但不知道最先保存这些印板的地方所在,对其后几百年里这些印板的命运我们更是一无所知。到18世纪初,某些贡噶瓦印本还能在康区发现,但给人的印象是它们非常罕见,并不能得到全部的印本。[43]即使在今天的20世纪,某些古老的印本依然在中藏和后藏的萨迦派寺院里流传,但却无人知道有什么新的印本,古老印板的保存地点是一个谜。[44]那数百块印板到底怎样了呢?

或许到18世纪的时候,这些印板被无意中毁坏了,也说不定是被强制地查禁了。既然17、18世纪中藏地区的趋势是格鲁派(Dge - lugs - pa)势力范围逐步扩大,那么或许储存印板的寺庙碰巧改宗了格鲁派或者说落入了某个不善而顽固的贵族手里。一旦落入冷漠者之手,这些印板可能就会被封存起来而无法付印。

当时的西藏无论在寺庙里还是贵族家中,将书籍、遗物等等封存起来是极其普遍的现象。封存的目的通常是,使管理人员的工作简化并确保安全。如果封条完好无损,那么封存的东西会很安全。但是,如果要封存的东西是书籍或印板,下令封存者是宗教或政府机构的话,那么,我们肯定有时涉及到宗派方面的动机。不管封存有什么缺点,它至少有一个好处:有助于确保东西留存下来。即便封存的东西被拿出来流传,它也会免遭使用和岁月的侵蚀。如果贡噶瓦印板当时的命运确实是被充公或者被封存的话,有可能它至今保存在某个地方遗留至今而尚未发现。

如果今天谁想在西藏寻找到这古老的印板,或许最好从一个叫白德宗(Dpal - sde - Rdzong)的地方开始,这里曾是贡噶(Gong - dkar)辖区的中心地区,位于羊卓雍错(湖)北岸贡噶西南约40公里处。[45]人们的注意力被吸引于此,是因为最近一个有关西藏印经地名详细目录把它列为《萨迦五祖全集》印板的保存地点。有关这些印板的线索,可见于*Gangs can gyi ljiongs su bkav dang bstan bcos sogs kyi glegs bam spar gzhi ji ltar yod pa rnams nas dkar chag spar thor phyogs tsam du bkod pa phan bdevi pad tshal vbyed pavi ny-*

in byed 文献，这是以《三大目录》(*Three Karchags*)(新德里，1970)[46]为题出版的三种文献之一。因为这个木刻印版目录是在达扎(Stag - brag)摄政时期编订的，故而可以推测木刻印版在1940年代还在那里。在那附近，除了贡噶瓦印板之外，《萨迦五祖全集》的任何别的印板，或者说类似于萨迦派文献集的任何文献印板都不大可能找得到。因此，除非目录(dkar chag)里是误将一个较小的文献集记成了《萨迦五祖全集》，否则，人们有理由认为贡噶瓦印板最近的保存地点就是白德宗。

结论

萨迦和贡噶瓦这两个古老的印本残卷的发现，清楚地表明《萨迦五祖全集》形成过程中某个阶段已被遗忘，同时表明我们需要对《萨迦五祖全集》的标准版本德格版的来源和现状做更加细致的考察。最初以及随后相当一段时期，萨迦派伟大的祖师们的著作是以抄本形式流传的。虽然早期的抄本中有些是非常仔细和精确的本子，但是其他的——甚至包括某些金写和银写的本子，都充斥着令人吃惊的誊写错误。贡噶瓦主持刻印萨迦文献的目的之一，一定是想通过对这些至关重要的文献建立一套标准的版本并予以传播的方式去消除这些誊写错误。显然，贡噶瓦版本从来没有成为全藏的标准；直到18世纪德格版的出现，才有了一套广为流传的完整的(标准)版本。可是，即使德格版要优于绝大多数的抄本，谁都不能否认抄本传统的许多问题在德格版的书页间也同样继承并保留了下来。

随着西藏宗教文献研究的逐步深入及方法的逐步改进，对《萨迦五祖全集》中主要的著述进行修订就变得更加重要了。从理想的角度出发，未来《萨迦五祖全集》的编者应该全面掌握德格版(或东洋文库重印本)，相关的注疏或评注以及萨迦传承研究领域的学者们学理上的诠释等情况。即便拥有这些材料，编者也不

一定总能够发现并解决德格版中遗存下来的文献校勘问题，他或她还必须利用萨迦文献的其他一些版本，比如藏边某些古老的抄本或更早期的木刻本。这时，一个15世纪的木刻印本将具有无穷的价值。

所以，最近发现的萨迦印本和贡噶瓦印本一定会对《萨迦五祖全集》部分文献的研究产生重要的作用。我们只能期待还有更多类似的木刻印本尚存于世，等待有缘者去发现它们。

附录A：萨迦班智达著《释迦牟尼意趣明示》

（*Thub pavi dgongs gsal* ）

14世纪印本的题记

thub pavi dgongs pa gsal ba zhes bya bavi bstan bcos vdi/ gangs rivi khrod vdir sangs rgyas kyi bsatn pa gnas kyi bar/ mi zad pavi chos sbyin spar du bsgrub pavi dge ba vdi/ bdag nyid chen pot a dben gu shri gzhi thog pa blo gros rgyal mtshan dpal bzang povi phyir dang/ vjig rten du phan bde rgya chen po vbyung bavi phyir du/ don grub kyi lo/ sa kha zla bavi dkar phyogs la/ dpal sa skyavi dben gnas lhun grub dge vphel du bsgrub pavo//

//rgyal tshab byams pavi gsung bzhin dpal ldan sa skya panditas/ /rgyal sras lam bzang bstan bcos mdzad vdi spar du bsgrub don ni/ /rgyal pos mtshan gsol·gzhi thog pa yi thugs dgongs rdzogs phyir du/ /rgyal sras kun dgav dbang phyug blo gros rgyal mtshan dpal bzang pos/ /sbyin bdag mdzad cing blo gros mgon pos yi gevi zhabs tog bsgrub/ /dkon mchog dpal bzang nam vbyung sangs bzang gsum gyis legs brkos shing/ /spar shing vphags vod gis phul zhus dag rin chen rnam rgyal yin/ /dge ba vdi yis blo gros mtshan can thugs dgongs rdzogs gyur cig//

//bkra shis dang dge legs phyogs bcur khyab par gyur cig/

附录 B:索南孜摩五件作品贡噶瓦印本的题记

(1) Saṃbuṭavi ṭika gnad kyi gsal byed

na mo manjughoṣ aya/

rnam byung bsod nams gser gyi khang bzang su/ /zab gsal ye shes vdren byed stong phrag can/ /brgol ngan gzhung rgyal dregs pa mthar mdzad pa/ /grub rigs nye dbang gtso bo rgyal gyur cig/ / chags pas yid las vkhyud rnamsrjes gzung phyir/ /zab mo rgyud kyi rim pa ji rnyed pa/ /rdo rje can gyi zhal gyi sgo khyim las/ /skal bzang rdo rjevi sras la spro ba mdzad/ /de las mchog gyur yang dag sbyor ba zhes/ /rnam mang rgyud gyi don gsal bdud rtsivi rgyun/ /rnam dag grub pavi rim pavi vbab stegs las/ /gangs can bsod nams rgyas pavi zhing vdi byung/ /ring zhig rmongs pavi phyugs kyis snyogs pavi tshe/ /mi rnam thugs rjevi gru brdzings stong sbyar te/ /rje btsun ngag gi dbang povi bzlos gar las/ /the tshom snyog pa sel bavi nor bu rtsal/ dpal vdi vgro la ring du gnas pavi slad/ /skye bovi bsod nams gzhugs can chos kyi rgyal/ /dpal ldan grwa lngavi phrin las cha shas las/ /rab gsal par du sgrub pavi bka lung brtsal/ /gang de gus pavi thal sbyar spyi bo la/ rin chen zur phud lta bur nyer bkod nas/ /chos kyi sde chen lhun pos gang gi gzhir/ /rab gsal bsod nams brgya yis dngos por bsgrubs/ /dge ba gangs dang dung vdra gang thob des/ /vgro kun blo yi mun ra rab zhi nas/ /rnam dag dbang bzhivi snang ba nyer thob ste/ /lhan cig skyes pa bde bavi gsugs mthong shog/ /khyad par rig vdzin sa la spyod pavi sras/ /mthav yas mkhyen brtsevi gter gyur grwa lnga rgyal/ /rdo rje theg par vgro kun yongs bzung ste/ /rdo rje vchang gi sku dpal vdzin gyur cig/ /mthun pavi rkyen sbyor slob mar bcas pa yang/ /rtag par dge bavi gshes kyi mgon dang bcas/ /gzhung

bzang bdud rtsivi bcud vdra vdi thob nas/ /bcu gsum sa yi bde chen thob par shog/ /spar la mkhas pa mgon dpal dpon slob lags// mangalaṃ bhavanut/ //shubhaṃ//

(2) Don yod zhags pa lha lngavi [b] stod pa lo rgyus bsdus don rgyud chung gi ṭi ka dang bcas pa

//svasti/ tshul vdi spar du sgrub pavi mthun rkyen rnams/ / chos rgyal chen po grwal lngavi bkav bzhin du/ /vbyor ldan rgyal grub gling nas legs par bsgrubs// /dge vdis vgro kun sangs rgyas myur thob shog/ maṃghalaṃ//

(3) Blo [原文如此] dpon rnal vbyor gyis[原文如此] dbang phyug drill bu zhabs kyi rjes su vbrang pa/ vkhor lo sdom pavi dkyil vkhor du vjug pavi cho ga

//namo vajradharayaḥ

rab vjam rgyal bavi thugs kyi gsang ba las/ /mchog tug sang pa rnal vbyor dbang povi gzhung/ /skal bzangs rnams kyi bdud rtsi dang mtshungs pa/ /lag len rim pa mkhas pas bkod pa gang/ /chu gter bzhi yi mal brten nyams dgav bar /vchi med gzhon nuvi rtse ba ljur len slad/ /lhun povi mdzes ma vkhod pa ji srid pa/ /de srid sa la rnam par rgyas byavi phyir/ /phyogs las rnam rgyal rig pa vdzin pavi dbang/ /mkhyen pavi rgya mtshor gsung rabs kun gzung nas/ /vgro gsum legs bshad char gyis tshim [m] dzad pa/ /chos rgyal gwa lnga rgyal povi bkav lung bzhin/ / thog ma med nas rig sngags grub pavi rigs/ /vgro bavi mchog gnas

rdo rje vdzin pavi brgyud/ /rgya chen chos sde skyong byed mkhas pavi bcud/ /sa la bsod nams rigs vdzin zhes grags pa/ /sngags gzhung rgya mtshovi pha rol mthar son te/ /mi dbang thams cad mkhyen pavi zhabs ring du/ /rtag gnas rdo rje theg pa spel byed pa/ /ma lus rig sngags vchang ba kun kyi rje/ /gang gis phul byung vbyor bavi rkyen sbyar nas/ rab gsal bsod nams bavi par du sgrubs/ /dge bas rdo rje theg pa rgyas pa dang/ /rdo rje slob dpon phrin las vphel gyur cig/ /khyad par vgro la bsod nams dpung pavi grib bsil dang/ /snyam du legs bshad vbras buvi mchog sbyin ci yang brtsol/ /ma tshang med pavi yon tan me tog mdzes pa can/ / vjigs med dpab bovi ljon pa rtag tu brtan gyur cig/ /bdag rkyen sbyor byed sku mched yum dang bcas/ /rtag tu chos kyi vbyor bas vtsho ba dang/ /ma lus bdud kyi dpung pa vthag byed cing/ /rgyal ba kun kyi gsang ba vdzin gyur cig/ /gang gi zhus chen mkhas pa dpal vdzin bzang/ /par la mkhas pa mgon dpal don slob lags// dgevo//

(4) Kyai rdo rje ḍombi pavi lugs kyi dbang bskur cho ga

/ /namo vajradharaya/ /

nam dag mkhyen pavi gting mthav dpag yas shing/ /rnam kun nyams sbyong ro ngang mi vgrogs pa/ /phan bdevi spring phung vphro la phyag vtshal zhing/ /thub bstan klu dbang brten pa rgyal gyur cig/ /ngag gi dbang povi ring lugs vgro ba la/ /rab mang bskal bar gnas phyir chos kyi rgyal/ /dpal ldan gra lngavi bkav lung lhur blangs nas/ /mkhas pavi zur phung mchog tu brten vos pa/ dombhivi dgongs pa gsal byed gzhung gi par/ /chos rgang bsod nams

grong khyer nyams dgav bar/ brtan la gces pavi bsam pas legs par bsgrubs/ /dge bas vgro kun rdo rje vzhin par shog/ /khyad par rig vdzin gra lnga rgyal po yi/ /phrin las vjam pavi dbyangs kyi mgon dang bcas/ /bstan la log par sgrub pa tshar bcad nas/ /sa la rgyal bavi dgongs pa gsal gyur cig/ /sbyin pavi bdag po yab yum sras bcas kyang/ /mi mthun gzhan du bar chad kun zhi nas/ /skye ba kun du vjam dbyangs bla ma yi/ /rtag tu dge bavi gshes gnyen mdzad gyur nas/ /gzhung gi ngag byed mkhas pa dpal vdzin bzang/ / gangs can par la mkhas pa bzod pa vphel// //dgevo//

(5) Kyevi rdo rjevi rnam bshad nyi mavi vod zer

//namo vajradharayaḥ

rab gsal mkhyen pavi nyi vod stong phrag gis/ /log par smra bavi nyin spong pham mdzad nas/ /thub bstan pad movi tshal kun rgyas mdzad pa/ /rig vdzin gzav yi bdag po rgyal gyur cig/ /zab mo rdo rjevi tshig rnams gsal bavi slad/ dpal ldan bsod nams ri bovi rtse mo nas/ /man ngag thub bavi gzhon pas mdzes pavi dpal/ / rnam bshad nyi mavi vod zer shar ba vdi/ /bstan la ring du gnas pavi bya bavi phyir/ /rab gsal par gyi yi ger bsgrubs shig ces/ / mkhyen rtsevi spyan yangs sa la spyod pavi sras/ /rig vdzin gra lnga rgyal povi bkas bskul nas/ /grub pavi dbang phyug mar rngog gdan savi mchog/ /spre zhing chos kyis vbyor pavi sde chen du/ /par la mkhas pavi khyu mchog bzod par vphel/ /rnam mang yon gyis mchod nas gus par bsgrubs/ /dge bas ngag gi dbang phyug sa skya pa/ /mkhas mchog [b] rgyud par bcas pavi ring lugs rnams/ /sa dang [nam] mkhavi pha mthar rgyas gyur te/ /rdo rje theg pavi lam bzang gsal gyur cig/ /khyad par chos rgyal gra lnga rgyal po yi/ /

rnam dkar chos kyi mdzad pa rab rgyas shing/ /gang gi drin gyis vgro kun sangs rgyas kyi/ /go vphang sgrub la gegs dang bral gyur cig/ vjig rten kun du lo phyugs legs pa dang/ /nad med phan tshun vdza bavi sems kyi gnas/ /rgyu dang mi rgyu bde legs kun ldan zhing/ /chos ldan vbyor pavi gter la spyod gyur cig/ //

附录C:扎巴坚赞著《疏要光明论》(*Rnam bshad nyi vod*)贡噶瓦印本题记

/ /svasti bidzaya/ / /sku bzhivi bdag nyid rdo rje vdzin pavi gtso/ /mthav dag vgro bavi gtsug na rgyal gyur cig/ /rnam dag mkhyen can rab yangs chos rgyal gyis/ /rgya chen dge bavi bya bar bskul bavi gsung/ /dge bavi bshes su lhag par nyer thob nas/ / skye bovi vdun sa sgam buvi grong khyer du/ /lhag bsam rab dkar rnam grol bzang po yis/ /gur gyi sa spyad rje btsun grags pavi gsung/ /rab mang par du bsgrub (pavi?) bdag rkyen sbyar/ /dge bas vgro kun rgyal bavi dbang por gyur/ /phyogs su ma ltung rigs lam rno bavi tse(原文如此)/ /rnam mang lung gi smyug rtse legs bsgyus pa/ /dpal ldan grwa lngavi mkhyen yangs mchog can las/ / vphags rnams log smravi snying la vbigs gyur cig/ /bla mavi man ngag brlan dang bstan bral zhing/ /rang bzo me lces reg pavi sa bon las/ /rnam grol myu gu vdod pavi khrul blo mkham/ /de yang vdivi dge bas grol gyur cig/ /bskos byed par vkhas(原文如此) nam mkhav chos kyi dbyings/ /dge vdivi dag byed mkhas pa dpal vdzin dbang// /dgevo//

——译自*Tibet Journal* 1983年第2卷第3-24页

注　释

1. 本文献给 Hiroshi Sonami(Bsod - nams - rgya - mtsho 索南加措)法师,是他最先推动了北美藏学研究会(North American Tibetological society)的创立(本文初稿曾在该研究会 1980 年的会议上宣读)。在 20 世纪 60 年代,他在东京东洋文库时非常认真仔细地重新编订了德格版《萨迦五祖全集》,他让自己的学生都读它。这里,我也要向格尼·史密斯先生表示感激之情,他才是本文真正的 Gter - ston(伏藏师),因为正如下文所提到的,本文许多重要的发现实际上都是属于他的。我也要向美洲印度学研究所(American Institute of Indian Studies)在 1981 - 1982 年度为我提供了在印度的研究奖学金,在那期间,我才能对过去的研究进行补充和修改。
2. 对《萨迦五祖全集》的编排和内容研究得最早的学者之一是 A. I. Vostrikov。请参阅其于 1970 年在加尔各答出版的《藏文历史文献》(Tibetan Historical Literature)第 64 页第 186 个注解。虽然他的著作早在 1936 年就已写成,但直到 1962 年才用俄文出版。对《萨迦五祖全集》的编辑简史以及德格版的印制过程更为详尽的描述可见于 E. Gene Smith 先生尚未发表的文章,此文标题为"八思巴时代与萨迦政权的颠峰(The Era of Gro - mgon ´Phags - pa and the Apogee of Sa - skya - pa Power)",此文曾于 1962 年 5 月 31 日在华盛顿大学内陆亚洲学术研讨会(Inner Asia Research Colloquium)上宣读过。
3. 萨班文集的金银书写的手稿大概在 13 世纪的某个时候由噶·阿年旦巴(Sga A - gnyan - dam - pa)主持进行的。旦巴是萨班和八思巴的弟子。后来在 1736 年编印萨迦全集时参考了这一手稿。请参阅《萨迦五祖全集》(东京版)第 7 卷第 341 页第 2 行 2。有关把"教言"传承给八思巴一事,请阅同书第 339 页第 3 行 1。
4. 噶·阿年旦巴也主持了八思巴文集手稿的金银书写工作。请参阅《萨迦五祖全集》(东京版),第 7 卷 p. 341. 2. 2。有关"教言"传承世系,参阅同书第 339 页第 3 行 1。
5. 《五世达赖喇嘛自传》(Gsan - yig)第 2 卷第 116 页第 5 行。

6.《萨迦五祖全集》(东京版)第7卷,第337页第4行3。也可参阅《五世达赖喇嘛自传》第2卷,第121页第5行。

7. 白丹僧格是索南加错受戒时的洛本(slob - dpon,轨范师,教师),他还教授他各门经典。参阅啊旺贡噶索南(Ngag - dbang - kun - dgav - bsod - nams)、阿梅夏(A - mes)的"vDam gling byang phyogs kyi thub pavi rgyal tshab chen pod pal ldan sa skya pavi gdung rabs rin po chevi bang mdzod dgos vdod kun vbyung"(Dolanji:1975), p.323.6, 324.1。也请参阅《兰扎喇嘛杰巴传》(Lam vbras bla ma brgyud pavi rnam thar,兰扎罗协 Lam vbras slob bshes 编,ka 函,木板印画 ff. 237,共473页)卷1,p.390.5。在罗列赫英译的《青史》中(页374,385,785和1052)也提到了白丹僧格。

关于白丹僧格和布顿,参阅D.S.鲁埃格(D. Seyfort Ruegg)译的《布顿大师传》(The Life of Bu - ston Rin - po - che),1966年罗马版,页76,86。

8. 在罗列赫英译本《青史》第1052及文中各处均提到了喜绕多杰。他是《萨迦世系史》(Sa skya gdung rabs)的作者。

9. "Ngor chen bkav vbum"(《鄂钦文集》),见《萨迦全集》(东京版)第10卷第366页第4行4。

10. 索南伦珠、洛波堪钦,《文献集》(Collected Works)(1977年新德里),第3卷第301页第2行。

11. 西藏广为流传的说法(正如更顿群培曾以此为例)是,直到宗喀巴(1357-1419)时期书籍的刻板印刷才开始发展。也可参阅D. Snellgrove和H. Richardson著的《西藏文化史》(A Cultural History of Tibet, Boulder, 1980),页139。

《甘珠尔》最早的版本是1410的北京版(永乐版)。关于这个版本,请参阅Y. Imaeda的文章"Mise au point concernant les editions Chinoises du kanjur et du tanjur Tibetains",载《西藏艺术论集》(Essais sur l'art du Tibet,巴黎1977),页23ff。

12. 蔡巴·贡噶多杰:"vTsal pa kun dgav rdo rjes mdzad pavi hu lan deb ther"(甘托克:Namgyal Institute of Tibetology, 1961),页12a。能够参阅这本著作以及下文的注解,我要感谢扎西泽仁(Tashi Tsering)先生的帮助。

13. 蔡巴·贡噶多杰:"Deb ther dmar po rnams kyi dang po hu lan deb ther",东噶·洛桑赤列校注(北京,民族出版社,1981)页295注180。

14. "Mchog gi dang povi sargs rgyas las phyung ba rgyud kyi rgyal po dpal dus kyi vkhor lo"作为《西藏百科全书》(Encyclopedia Tibetica)第116卷出版(新德里:Tibet House,1973),ff. 179。这份文献藏于新德里的Tibet House图书馆,是E. Gene Smith先生让我注意到它的。木刻板的题记(p. 357)似乎表明,此书是在忽必烈去世(1296)之后才印刷的:mi dbang rgyal povi thugs dgongs rdzogs pa… 关于乌坚巴的生平,请参阅G. 图齐的《西藏画卷》(罗马1949)第1卷页158f。

有关14世纪初在西藏以外的地方出版的其他藏文文献,请参阅H. 噶尔梅的《早期汉藏艺术》(沃敏斯特1975),页44。

15. 《兰扎喇嘛杰巴传》卷1页414(Buddhashri传)。白丹觉勒巴是Buddhashri的父亲。

16. 请参阅克尊桑波(Khetsun Sangpo)编的《西藏与西藏佛教传记辞典》(Biographical Dictionary of Tibet and Tibetan Buddhism,达兰萨拉:西藏文献档案图书馆,1979,编完后将有12卷)第10卷,页347。

17. 关于这些"蒙古印本"(hor – par – ma),请参阅阿旺却扎(Ngag – dbang – chos – grags)的"Bod kyi mkhas pa snga phyi dag gi grub mthavi shan vbyed mthav dpyod dang bcas pavi vbel bavi gtam skyes dpyod ldan mkhas pavi lus rgyan rin chen mdzes pavi phri tshom bkod pa"(Thimbu,1979)页258。也可参阅郭然巴·索南僧格的《文献集》(Collected Works)(Rajpur,1979)第3卷第651页第6行。

根据彭域那烂陀寺的格西喜饶沃色所说,那烂陀寺的嘉戎康村(Rgyal – rong kham – tshan)确实有过一部"Tshad ma rigs gter rang vgrel",据信是从中原来的。页面很长,字体成大而角状,与所谓的"khro – par"木刻板上的字体非常相似。这可能是一部"蒙古印本"。

18. 参阅图齐英译《红史》页237。

19. 译注:Mar – pa,本指吐蕃时期玛尔巴族,原聚居地在今日喀则西部,史籍中又作"玛域",玛尔巴译师即出生于该族。据王尧主编《西藏历史文化辞典》,玛尔巴出生于洛扎秘切(167页)

20. 译注:Rngog,俄氏。西藏古代一氏族名,著名大译师俄·罗丹喜饶(Rngog blo ldan shes rab)和俄·勒巴喜饶(Rngog legs pavi shes rab)都出生于该族。

21. 其小传可见于《夏鲁教法史》(Blo - gsal - bstan - skyong 的 Dpal ldan zhwa lu pavi bstan pa la bkav drin che buvi skyes bu dam pa rnams kyi rnam thar lo rgyus ngo mtshar dad pavi vjug ngogs,列城:Tashigangpa,1971)173 - 176 页和 A - mes - zhabs Ngag - dbang - kun - dgav - bsod - nams 的《衮波教法史》Mgon - povi chos vbyung(新德里,1979)第 2 卷第 85 对开页。详细的传记,图齐发现贡噶瓦的弟子绛曲坚赞(vByang - chub - rgyal - mtshan)曾经撰写过。请参阅图齐《到拉萨及其以远地区》(To Lhasa and Beyond)(罗马,1956)第 179 页注 54。该传记的标题全称为:Chos rje thams cad mkhyen pa rdo rje vchang chen po kun dgav rnam rgyal dpal bzang povi rnam par thar pa ndo mtshar rin po chevi gter mdzod。我无法确定图齐是否得到这本书并把它带回了罗马。
22.《夏鲁教法史》页 173;罗列赫英译《青史》页 217,237。他的父亲是吞米桑布扎(Thon - mi 或 Thu - mi Sambhota)的后裔。因此,后来贡噶瓦的许多雅号之一就是"吞尊"(吞族的僧人)。
23. A - mes - zhabs Ngag - dbang - kun - dgav - bsod - nams 的《衮波教法史》Mgon - povi chos vbyung(新德里,1979)第 2 卷第 85 对开页。
24. Gzungs grwa lnga(Pancaraksa)(《五陀罗尼》)是属于 Carya Tantra 的规范密教文献,在《陀罗尼要义》(Gzungs bsdus)文献集里有收录。有关的仪轨在萨迦派传承中有述。参见《萨迦五祖全集》(东京)卷 5 页 436.1.6。
25. 贡噶瓦好像有个兄弟是僧人,而另有一个兄弟是俗官。参阅罗列赫英译《青史》823,831 和 836。
26. 图齐英译《红史》页 217。
27.《夏鲁教法史》页 173;图齐英译《红史》页 221。
28. 贡噶瓦的母亲是郭绛巴林(Grwa Byams - pa - gling)寺喇嘛们的一大女赞助人。参见罗列赫英译《青史》页 823,831,836。郭绛巴林寺(建于 1472 年)的创建者,吞米·伦珠扎西(Thu - mi Lhun - grub - bkra - shis),以及他的兄弟绛巴林巴·索南囊巴甲瓦(Byams - pa - gling - pa Bsod - nams - rnam - par - rgyal - ba),都与贡噶瓦一样,是吞米(Thon - mi 或 Thu - mi)家族的后代。参阅 Alfonsa Ferrari 的《昆泽卫藏圣迹志导引》(Mkhyen brtse's Guide to Holy Places of Tentral Tibet,罗马,1958)页 133。
29. 夏尔钦·益希嘉措(Shar - chen Ye - shes - rgya - mtsho)的小传,可见于

《夏鲁教法史》页 167 - 171。此人不可与夏尔钦·益希坚赞(Shar - chen Ye - shes - rgyal - mtshan)相混淆,后者是鄂钦(Ngor - chen)的老师,要早两代人。

30. 参阅 Kong - sprul Blo - gros - mthav - yas,"Theg pavi sgo kun las btus pa gsung rab rin po chevi mdzod bslab pa gsum legs par ston pavi bstan bcos shes bya kun khyab"(新德里,1970)卷 1 页 499.4。也可参阅《甘珠尔》所载五世达赖喇嘛的"Gsan yig"部分。

31. 例证可见于 Klong - rdo bla - ma 的《全集》(gsung - vbum)所载之"bzog - rig"部分。

32. 参阅释迦却丹的《文献集》(Collected Works)(Thimbu,1975)卷 16 页 189. 6。这是衮噶觉却(Kun - dgav - grol - mchog)写的释迦却丹传。

"特钦派"(Theg chen lugs)这个名称来源于这样一个事实,传承这一派别的主要人物是特钦却结·衮噶扎西(Theg - chen chos - rje Kun - dgav - bkra - shis,1349 - 1424),此人是喇嘛丹巴·索南坚赞(Bla - ma - dam - pa Bsod - nams - rgyal - mtshan)的侄子和徒弟。"宗巴派"(Rdzong - lugs)也来源于喇嘛丹巴的一位徒弟:阿昌松基贝(Rngags - vchang Gzung - kyi - dpal)。各种不同的宗巴世系,主要是通过萨迦派仲却拉章(Rdzong - chung - bla - brang)传承下来的。自从宗巴·衮噶坚赞(Rdzong - pa Kun - dgav - rgyal - mtshan)成为特钦却杰(Theg - chen - chos - rje)本人的大徒弟之后,"宗巴派"和"特钦派"之间就交织在一起了。

33. 图齐英译《红史》页 237。

34. 罗列赫英译《青史》页 1090。她负责在印板雕刻之前请誊写人先将文献经典书写在纸上的费用。

35. 罗列赫英译《青史》页 823,831,836。

36. 参阅疏钦(Zhu - chen),"Gsan yig"卷 2 页 401.2:

stong thun sa bcad mgor/ bla ma dang dpal ldan birwa pa la phyag vtshal dang/ sang rgyas kyi chos thams cad kyi gsung gi don kyevi rdo rje zhes yod pa/ vdivi phyi mo gong dkar bavi par ma las bshus pas thun mong bavi lam rim skabs kyi sa bcad bsdus tsam las med kyang vdi nyid yongs grags yin pa dang/ slad nas sa pan gyis gzhung gnis povi zhus dag mdzad pavi skabs cung zad bsdus pa yin nam snyam/ gzhan du sngon gyi dpe rnying rnams las spyi ljon gyi

gzhung nas ji ltar vbyung bavi sa bcad shin tu rgyas pa can mang po vbyung/

37. 图齐英译《红史》页237。

38. 参阅疏钦(Zhu - chen),"Rnam thar"卷475.1。很奇怪,德格版《萨迦五祖全集》索引里相应的文献作者署名为疏钦,但结果把它归在扎西伦珠(Bkra - shis - lhun - grub)的名下,提及贡噶瓦印本的内容却不见了。参阅《萨迦五祖全集》(东京)卷7页341.2.5。

39. 与贡噶瓦印本里未经核实的传承世系形成对照的是,从萨迦前三祖到贡噶多杰丹巴(Gong - dkar - rdo - rje - gdan - pa)著作的主要"教言"传承世系是有书可证的。根据五世达赖喇嘛"Gsan yig"卷2,页117,最重要的著述的"教言"传承如下:

萨迦前三祖(白衣三祖)——萨班——八思巴——噶丹巴·衮噶索南(Dgav - ldan - pa Kun - dgav - bsod - nams)——白丹僧格(Dpal - ldan - seng - ge)——喇嘛丹巴·索南坚赞(Bla - ma - dam - pa Bsod - nams - rgyal - mtshan)——萨桑嘛蒂班钦(Sa - bzang Mati pan - chen)——特钦却杰·衮噶扎西(Theg - chen - chos - rje Kun - dgav - bkra - shis)——喇嘛·隆日嘉措(Bla - ma Lung - rig - rgya - mtsho)——堪钦·僧格贝桑(Mkhan - chen Seng - ge - dpal - bzang)——扎脱巴·索南桑波(Brag - thog - pa Bsod - nams - bzang - po)——贡噶多杰丹巴·衮噶南嘉(Gong - dkar - rdo - rje - gdan - pa Kun - dgav - rnam - rgyal)。

40. 疏钦(Zhu - chen),"Gsan yig"卷2页401。

41. Glo - bo抄本和源于贡噶瓦的不丹抄本也许都有一个共同的源头,尽管前者不太可能以贡噶瓦印板的某个印本为基础。Glo - bo抄本是罗卧堪钦·索南伦珠(Glo - bo mkhan - chen Bsod - nams - lhun - grub)对原题为"Mkhas pa rnams vjug pavi sgovi rnam par bshad pa rig gnas byed"的《智者入门疏论》(Mkhas vjug)的注疏。现保存于东洋文库是第43号抄本。

42. 参阅Alfonsa Ferrari的《昆泽卫藏圣迹志导引》(Mkhyen brtse's Guide to Holy Places of Tentral Tibet,罗马,1958)页55,134。也可参阅本文附录B第4个题记。

43. 疏钦(Zhu - chen),"Gsan yig"卷2页401.2;疏钦(Zhu - chen),"Rnam thar",页475.1。

44. 堪布桑结丹增(Mkhan - po Sangs - rgyas - bstan - vdzin)告诉我说,他在看

见过古代中藏《萨迦五祖全集》印板印刷的印本。他是我认识的唯一能记起看见过这种印本的萨迦派学者。

45. 在西藏旅游的西方人称这里为 Pede Dzong。关于这个地方，请参阅斯宾塞·查普曼(Spancer Chapman)的《圣城拉萨》(Lhasa the Holy City，伦敦，1940)，页 63。该宗宗堡(1936 年已毁)，见同著，页 48 – 49。

46.《三大目录》(Three Karchags)页 212。此文献将这个地名拼写为 Dpal – di，而不是 Dpal – sde。在此谨感谢 E. Gene Smith 先生为我指出了这一点。

马头明王的演变——文本与图像*

(美)林瑞宾　著
廖　旸　译

贺野纥哩缚
能摧诸魔障
以慈悲方便(upāya)
现大忿怒形

《圣贺野纥哩缚大威怒王立成大神验供养念诵仪轨法品》

马头明王(Hayagriva)无疑是第一期密教最常表现的除障忿怒神(krodha - vighnāntaka)。用不着做面面俱到的调查,我们就掌握了不少8-12世纪的马头明王像,它们出自比哈尔(Bihar)、奥里萨(Orissa)和孟加拉(Bengal),数量远远超过50件。另外我们还要将考虑的范围扩大到南亚、西藏和汉地(Tibeto - Chinese)的一些例子。毫无疑问,马头明王能广泛流行在很大程度上受益于他那声名显赫的菩萨主人。观音菩萨有众多化身,马头明王主要与其中一些联系在一起,尤其是佉萨般那(Khasarpana)、莲花手

* 由于文中无法刊用图片,故略去。

(Padmapāni)、世自在(Lokeśvara)和不空羂索观音(Amoghapāśā)。马头明王充当多罗菩萨(Tārā)的忿怒相胁侍的情形则较为少见。多罗菩萨和观音菩萨可能是所有佛教神灵中表现得最多的,仅次于佛陀本人。由于他们的显要,马头明王也确保了优势地位。

尽管马头明王像贯穿始终,在第一期内他和每位除障忿怒神一样,也经历了三个阶段的发展。第一个阶段的标志是形式上对药叉(Yaksa)、湿婆侍卫(Gana)和法器使者(āyudhapurusa)的依赖;事实上,在这个阶段里马头明王几乎无法与这些非佛教的半神区分开来。第二个阶段横跨公元9、10两个世纪,不夸张地说这是第一期除障忿怒神大发展的一个时期。他们的尺寸有了变化,反映出身份的提升,尽管他们从未挑战过其菩萨主人的地位。与第二阶段相伴而来的是诸神在图像志(iconography)方面发展出更大的差别。然而,两方面的进展到11世纪时却大打折扣,第一期范围内的除障忿怒神像的重要性大大降低。在第三个、也就是最后的阶段期间,马头明王相对观音菩萨或多罗菩萨来说体量剧烈缩减。

我们在第一期的焰鬘德迦(Yamāntaka)像上也可以看到同样的发展趋势:有些早期焰鬘德迦像【图略】与湿婆侍卫【图略】非常地类似;焰鬘德迦增长的体量和个性特征(可通过牛来识别他)【图略】是第二个阶段的范例;衰落阶段则可以从栖身文殊菩萨膝上的微不足道的焰鬘德迦【图略】身上找到最好的说明。

比起其他除障忿怒神来,马头明王的发展道路可以描述得更加确切、更加详细。关注丰富的马头明王像,可以游刃有余地从中分离出除障忿怒神的发展过程。对其他第一期除障忿怒神进行同样细致的研究可能会肯定或否定我们从马头明王身上得出的论点,但通过集中关注在第一期出现的马头明王,我们能够避开扰乱图像志的种种偏差。除障忿怒神的地理和时代差异仍将被考虑进来,不过研究对象既然界定为单一的马头明王,这些差别必然受到

一定的制约。在开始考察图像之前，让我们先从书面证据中搜寻出一些结论。

马头明王——文本

1、第一期马头明王的图像志

幸运的是，通过几位学者过去的研究成果，我们很容易知道马头明王是从一位吠陀神或者说婆罗门教神转变成佛教神的，并判断出他所肩负的职责的种类。高罗佩（Robert H. van Gulik）撰写的《马头明王——中国和日本真言乘中的马崇拜》（Hayagrīva: The Mantrayanic Aspect of Horse - Cult in China and Japan）一书是研究马头明王的经典之作。尽管从标题字面来看高罗佩着眼于东亚，实际上他也还是通盘调查了马头明王在佛教之前的根源；此外其他人也从事过这个课题的探索工作。[1]

1.1、婆罗门教的马颈神与佛教的马头明王

虽然马和马神在吠陀经典中扮演了重要的角色，马颈神这个词首次出现却是在史诗时代。[2] 它是用来表示"马头"或"马面"的几个名称（Ascacīrsa、Hayacīrsa、Ascamukha、Vadavamukha）中的一个。最重要的一条证据是毗湿奴（Visnu）的绰号之一"咆哮之神"，他那显现为马头的形象是"神圣吠陀的阅读者与传播者"。[3] 在《摩诃婆罗多》中，毗湿奴为了重新获取被恶魔盗走的四吠陀就化作这样的形象。他进入地下世界，开始念诵《沙摩吠陀》（Sama Veda）。魔鬼们为他的声音所吸引，这样毗湿奴 - 马颈神就能俘虏他们。

显而易见，婆罗门教马颈神的品质被佛教的除障忿怒神所借用，后者在早期阶段被认为是口诵的陀罗尼（dhāranī）的化身。马头明王在声音方面的特性或许与马的嘶鸣有关，这一点严格地保

存在密教传统中。例如,在一种西藏保存下来的马头明王仪式上,马头明王"用可怕的噪音大声喊叫,就像马在咆哮。这种骇人的声音镇服了所有的妖怪和恶魔。"[4]

对高罗佩来说,婆罗门教马颈神与佛教马头明王的声音特性"能够从马自身的显著特点推断出来",连同马的迅捷和生殖力。[5]在某些深层的结构层面上能轻而易举地看出关于繁殖力的譬喻,与此同时马的速度变成明显的纽带,说明马头明王与焰鬘德迦一样,在其他人难以渗透的领域他们却能自如而持久地存在。《大日经》最早的中国注疏者一行也如此理解马头明王的快捷,他做了这样的描写:

犹如转轮王(Cakravartin)宝马巡履四洲,于一切时一切处去心不息。诸菩萨大精进力亦复如是。[6]

在史诗时代和婆罗门教时代,马颈神除了作为毗湿奴的化身之外还有第二个身份——他也是毗湿奴的一个敌人阿修罗(asura)的独立的名号。在《诃黎世系》(Harivamsa)中,"可怕的、强壮的马颈神只有一只手便与所有天神进行千年的争斗",他攻击毗湿奴,"他的眼睛因愤怒而通红",直到毗湿奴以一千支箭还以颜色时他才被摄伏。高罗佩提出,这两个马颈神逐步融合,阿修罗马颈神被加上了盗取吠陀的罪名,而毗湿奴化现的马颈神则被赋予了复仇的责任。[7]

除障忿怒神最早的密教化身之一是明王,亦即高级陀罗尼(明)的人格化。[8]陀罗尼是固定不变的,从词语的意义以及发音中获取力量。由于这个原因,中国人尝试对梵文陀罗尼进行音译而不是意译。[9]高罗佩给予首肯,并精辟地指出:

毗湿奴－马颈神以吠陀的持诵者、神圣词语的传布者而著称……他要转化为明王再合适不过了……进一步说,所有的明王都具有愤怒的特点。在这方面马头明王也完美地借鉴了毗湿奴－马颈神;因为我们看到,印度教文学中对具有马头的毗湿奴那令人生畏的形象的描写是多么广泛,看到这种形象与强大的魔鬼马颈神的关系又是多么密切。这个人物形象在大乘佛教中如鱼得水,以至于马头明王很快与毗湿奴完全脱离了关系。[10]

由于婆罗门教马颈神与早期密教马头明王在概念上的关联是如此紧密,所以很有必要简单澄清一下,这种挪用并没有延展到视觉形象领域。我们还不清楚,婆罗门教的阿修罗马颈神是否被描绘过、或者是被塑造成什么样子,但我们知道作为毗湿奴化身(avatāra)的马颈神被表现成马头。[11]可在另一方面,南亚佛教的马头明王从来没有被安上过马头。[12]当马头明王像上出现了马头时,它是从头发上冒出来的。甚至这在南亚也很罕见,虽然在西藏和东亚司空见惯。我们将看到,马头明王最初的图像回溯到药叉、湿婆侍卫和法器使者,并没有继承毗湿奴的马头化身。

1.2、佛教马头明王出现的年代

借用和转化过程是何时发生的?高罗佩相信发生在公元6世纪初前后。和这位锐意进取、多面全能的学者的其它众多的著作一样,他的断代是经过深思熟虑的,即便有误也不过是有些乐观,定得稍微早了一点。就现存的雕塑而言,我们看到,[13]奥兰加巴德(Aurangabad)第7窟提出了一个可能是马头明王的候选人【图略】,年代在公元6世纪晚期或7世纪早期。奥兰加巴德和埃罗拉(Ellora)的金刚使者(Vajrapurusa)【图略】是更有把握的证据,表明公元6世纪晚期时除障忿怒神已被纳入到菩萨崇拜之中。

文本证据还不够权威,仅仅提供了一个粗略的下限。高罗佩

引用了三个提及马头明王的文本，支持他的主张即“马头神在相当早的时候〔即公元6世纪早期〕被合并到大乘佛教的万神殿中”。[14]这里我们必须谨慎前行，不要让高罗佩误导我们，也不要因为些微事实方面的出入就将他的观点抛之脑后。他援引的第一个文本是《大日经》，他声称该经在7世纪时译为汉文。事实上它直到8世纪早期的公元725年才被翻译过来。[15]第二个文本是卷帙浩繁的《陀罗尼集经》(Dhāranī Samgraha，《大正藏》第18卷第901号)。它是阿地瞿多(Atikuta/Atigupta，无极高)于公元653年翻译的，我们今后会借助它和《文殊师利根本仪轨》(Manjunrīmūlakalpa。汉译本具名“大方广菩萨藏文殊师利根本仪轨经”)，因为二者有具体年代，又都包含了与马头明王有关的重要早期信息。高罗佩引用第三个文本来证明早期马头明王被吸纳到佛教当中的情形。首先我们必须更正他对它的年代的判断，他声言这个有关不空羂索观音的文本是菩提流志(Bodhiruci)在公元650年前后翻译的，其中提及马头明王。[16]事实上这个文本(《不空羂索神变真言经》，《大正藏》第20卷第1092号)是在8世纪早期即公元707年翻出的，尽管公元693年时菩提流志确实翻译过第一品(《不空羂索咒心经》，《大正藏》第20卷第1095号)。[17]

作过这些调整之后我们能够再增加一些证据，其中一些是否定性的。《不空羂索咒经》(Amoghapāsahrdaya sūtra。即《不空羂索神变真言经》第一品)汉译六本，最早的是公元587年阇那崛多(Jānagupta)所译。[18]它照例是陀罗尼文本，提倡典型的大乘信仰理想，诸如往生净土、得遇观音之类。[19]持诵陀罗尼在治愈因魔鬼导致的疾病和保证男婴顺产方面很有效。[20]这个陀罗尼文本体现了一个极端保守的大乘方向。它顶礼声闻(śrāvakas)、三宝，礼敬将人从各种各样的恐惧、鞭笞和灾患中拯救出来的救主，礼敬解说善根、正道和四谛的圣者，礼敬那些居住在净土的人、那些保护人、那些安慰者，如此等等。[21]然而，并没有提到马头明王或任何其他忿

忿怒相胁侍，甚至当文本详尽描述绘制佛像的方式时也没有提及，只是规定不空羂索观音坐在佛右胁，肩披一块黑鹿皮。[22]72 年后玄奘重翻的同本佛经中也不曾出现马头明王。[23]

到 7 世纪末，关于礼拜不空羂索观音的仪式出现了两个相关的仪轨（kalpa，供养法）汉译本。这就是迦湿弥罗国人宝思惟（Manicintana）的公元 693 年译本，以及来自西北印度岚波国（Lampaka）的李无谄的公元 700 年译本。[24]两个版本都为不空羂索观音配置了一身忿怒相胁侍，名叫不空羂索咒王（Amoghapāsa Dhāranīrāja）。尽管没有叫出马头明王的名字，不空羂索咒王的功能与其形象的某些细节暗示着马头明王。不空羂索咒王腆着肚子，四臂、四牙，瞻仰观音菩萨。[25]他可以被理解为马头明王与不空羂索观音的标准组合的预告，因为除了其它方面的一致性，西藏传统还把四牙看作是合乎规范的。[26]公元 700 年译本带着古怪的口吻提到了当实施 22 个礼拜手印中的第 18 个时，人们的头要向左倾斜，"状如马头"，这一事实进一步增强了这种关联。[27]所用汉字与用于称呼马头明王的两字完全一样，这里恰当地用在一个与持诵陀罗尼有关的手印上。

公元 707 年，菩提流志完成了《不空羂索神变真言经》（《大正藏》第 20 卷第 1092 号）全部三十卷的翻译工作，包括他重翻的第一品。上文已经谈到公元 693 年他就译过第一品《不空羂索咒心经》，从我们的角度看，它与阇那崛多公元 587 年的译本无异。在菩提流志的公元 707 年译本中，马头明王还不是不空羂索观音的亲近眷属中的一员，而是被列举为观音菩萨的一种形式。他以"马头观音大明王"（Horse - headed/Hayagrīva Avalokiteśvara MahāVidyārāja）的身份出现在一串冗长的观音菩萨名号当中，简称"马头观音"，被描述成手持钺斧和莲花茎叶。[28]与稍早的公元 700 年李无谄译本一样，在菩提流志的译本中不空羂索观音配有一名忿怒相胁侍，名叫"不空奋怒王"（Amogha[pāśa] Aggressive

Krodharāja)。他有四臂,分持羂索、剑、三叉戟(tridandi, triśūla)以及莲花。他与多罗菩萨、无垢慧菩萨(Bhrikutī 或 Vimalajñāna?)和其他人一道坐在四臂不空羂索观音下方。[29]

120 年间完成的不空羂索观音文本的这六个汉译本都为判断除障忿怒神总体以及马头明王个体兴起的时间提供了更多的依据。六个译本中最早的(〔隋〕阇那崛多译《不空羂索咒经》,《大正藏》第 20 卷第 1093 号)说明其梵文底本在公元 6 世纪时必定已经流行于印度,但还没有出现任何形式的除障忿怒神。公元 693 年译本(宝思惟译《不空羂索陀罗尼自在王咒经》,《大正藏》第 20 卷第 1097 号)和公元 700 年译本(李无谄译《不空羂索陀罗尼经》,《大正藏》第 20 卷第 1096 号)中显示出一些进展,虽没有马头明王,但图像中出现了同类的除障忿怒神。然而,公元 707 年译本(《不空羂索神变真言经》)里马头明王终于登上舞台。我们很难说清为何在短短的 7 年之间马头明王地位就有了这么大幅度的提升。一种可能的解释是假设宝思惟(迦湿弥罗人)和李无谄(来自西北印度)曾接触到西北印度编撰并通行的仪轨文本,而公元 707 年菩提流志翻译的神秘抄本则来自中印度或东印度。另一种合理的解释是,《不空羂索陀罗尼经》的梵文本在公元 7 世纪中叶前后通行于印度,而《不空羂索神变真言经》流通的时间则在 7 世纪晚些时候。对菩提流志来说它可能是"最新的"版本,刚从印度获得,促使他重新翻译这个他 14 年前就已翻过的文本。无论如何,我们清晰地看到了公元 587 至公元 707 年间的发展,将除障忿怒神包容进与不空羂索观音相关的文本和仪式当中,忿怒相神的地位也在逐渐上升。

在关于千手千眼观音(Sahasrabhuja - sahasranetra Avalokiteśvara)的多种著作中,我们也可以追溯出类似的线索。在公元 7 世纪上半叶的智通译本(《千眼千臂观世音菩萨陀罗尼神咒经》,《大正藏》第 20 卷第 1057 号)中,我没有发现关于马头明

王的只言片语。但到了8世纪末,在公元746和774年间,不空译一个有关千手千眼观音菩萨的仪轨文本时包括了"马头明王钩印"和"马头明王真言"。[30]

1.3、第一期早期文本中的马头明王与观音菩萨

马头明王逐渐地进入到不空羂索观音与千手千眼观音的眷属和仪式之中,不应忘记这仅仅是他作为观音菩萨的除障忿怒神的角色的扩展,而不是其基础。《文殊师利根本仪轨》将观音菩萨等同于莲华部(padmakula)名义上的领袖。《仪轨》第一品中汇集了各部(kula),遽然抛出了一系列属于莲华部的所有大明王,就像10世纪晚期汉译本中列举的那样。这个名单中的第五位便是不空羂索明王,他紧跟在马头明王之后。[31]公元8世纪时《文殊师利根本仪轨》的部分章节已有了汉译本,尽管原本有些卷看来不早于公元8世纪晚期,而另一些不早于公元10世纪。[32]不过,这里相关的诸卷据信要早得多,保守地说公元6世纪晚期或公元7世纪早期都是可以接受的。[33]

到7世纪中叶,准确地说是公元653年,阿地瞿多所翻十二卷《陀罗尼集经》中的第六卷专门记载马头明王。马头明王还在第一卷中出现过至少一次,在第四卷和第十二卷中也出现过若干次。但他从未被称作"明王"(vidyārāja),因为这个词直到公元7世纪晚期或8世纪早期才投入使用。相反他被称为"马头观世音菩萨"。高罗佩细致地探讨过这一卷,并作了详尽的总结。[34]他注意到,前面这一卷叙述的是观音菩萨的各种的形式,其次是无垢慧菩萨,然后在第六卷中"讲述马头明王,他为了与通常的次序保持一致而作为观音菩萨的一个方面。"[35]高罗佩总结道,第六卷形成了一个独立的实体,但又很好地组合到《陀罗尼集经》之中。

第六卷规定,马头明王(何耶揭唎婆)要画成四面、两臂、持红莲花的神,并进一步描述中央一面顶上作碧马头。[36]马头明王多种

陀罗尼中的一些用语与《文殊师利根本仪轨》中焰鬘德迦的真言相呼应。我们找到了如下一些："误知的吞噬者"、"吞掉！吞掉！"、"向马面神！"、"驱散！驱散！散开，散开！吞掉，莎诃(svāhā，成就)！伟大强壮者！所有知识的向导！"[37]马头明王陀罗尼用于"缚毗那夜迦(Vināyaka)"，也就是说退治障碍。这些障碍被理解成是属于俗世的，这在第一期文本中很典型。在列举出来的功能中，有医治蛇咬和头疼，治愈魔鬼造成的疾病和伤痛；有降雨；有唤起爱情；有协助赢得辩论和使其他人变得乏力，挡开剑锋并击溃敌人；还有预防夜间的堕落。

就像第一期的图像那样，这些文本中占据统治地位的是大乘佛教——密教混合体中的菩萨崇拜。尽管这一卷都是为马头明王准备的，我们还是无法忘记处于第一位的是观音菩萨。马头明王这一卷的最后部分讨论了创设道场"作为受持马头观世音菩萨法的开始"。[38]在坛中心应安置马头观世音像，东面是十一面观音(Ekādasamukha Avalokiteśvara)，北面是八臂(不空羂索?)观音，南面是八龙王(Nāga - rāja)。"〔咒师〕人道场中而作供养(pūjā)。常得观世音菩萨忆念。亦于一切菩萨法中皆悉有验。"[39]

这一卷最后部分仪式的重点是观音菩萨的各种形式而不是马头明王，这一点至关重要。观音菩萨起着轴心作用，尽管竖立在坛中心位置上的是马头明王。在第一期与马头明王相关的文本和图像中，他只是观音这位大菩萨的助手而已，至多不过是观音的显现，或者是陀罗尼的化身。治病、获胜等神力最终从观音菩萨那里流出，观音"主要是充当他自身那特殊而独立的信仰的核心。"[40]

于是，我们将公元653年留作高罗佩发现的提及马头明王、译为汉文的梵文底本的年代上限。《陀罗尼集经》中马头明王的概念与其功能已得到很大发展，不可能说它就是马头明王被纳入观音信仰的最早的例子。更准确地说，对于马头明王这颗新星何时冉冉升起，它从文本的角度提供了一个基准。到公元8世纪，马头

明王在第一期与第二期的文本和图像中均有发现，他在印度继续得到塑造直到12世纪晚期，在印度之外持续的时间还要更长。特别是尼泊尔人和西藏人，他们将马头明王作为观音菩萨胁侍的角色一直好好保存到20世纪。[41]

吉尔吉特（Gilgit）写本能够证实，公元6世纪早期乃是马头明王佛教化的起点。吉尔吉特是沙希（Shahi）统治者的驻地，1931年在附近一座塔的拱顶内发现了这些佛教梵文写本。从拼写看它们属于公元6或7世纪。[42]有很大一部分属于《陀罗尼集经》，关于马头明王的一卷紧跟在专属观音菩萨的那一卷之后。马头明王的一小段陀罗尼文本"与上一份写本的结束线写在一起（没有一点间距）"，那个写本全文论述十一面观音。[43]马头明王文本以礼敬观音菩萨作为开篇，并调用一位马面神（马头明王）的图像安置在世自在观音菩萨像上方，世自在观音两旁是持金刚（Vajradhara，即金刚手）与观音。写本上要求将马头明王描绘为马面（vadavamukha），这一事实证实了他与前佛教时代的马颈神之间的联系，马颈神的视觉形象就是那样的。如上所述，在南亚已知的佛教神马头明王的图像中没有将主面表现成马头的，真正在他的头发中描绘一个小小马头的图像都十分罕见。下文中我们将会看到，观音菩萨再次成为主宰，马头明王这一卷只是个附录而已。

1.4、第一期文本中的马头明王与多罗菩萨

观音的各种形式中，马头明王所从属的大菩萨并不仅仅是观音一位。多罗菩萨既是观音的配偶、又从观音而生，在一些文本和图像中也以马头明王作为她的忿怒相侍从。[44]例如，《多罗根本仪轨》（Tārāmūlakalpa）第十三品便以马头明王的仪式作为结束。[45]不空在公元8世纪下半叶所译的《多罗菩萨仪轨经》（Tārā bodhisattva kalpa sūtra，具称"佛说大方广曼殊室利经"、"佛说大方广曼殊室利经观自在多罗菩萨仪轨经"）也讲到马头明王

侍奉观音菩萨,观音两旁有多罗菩萨和离垢菩萨(Bhrikutī)[46]。马头明王被描写成四臂,手持钺斧和莲花,另两手结"根本印"的形象。[47]

后来的《赞扬圣德多罗菩萨一百八名经》(Ārya Tārābhattārikāyā - nāmāstottaraśataka)也将马头明王与多罗菩萨联系在一起,它是由迦湿弥罗国僧天息灾于公元982-1000年间翻为汉文的,天息灾也是鸿篇巨著《文殊师利根本仪轨》的译者。该经开头是一段赞美诗,将多罗菩萨周围的场景设置为大乘信仰典型的净土景象,有宝(cintāmani)树、天乐、种种妙色芳香。我们读到:

> 圣多罗菩萨　与千明妃(Vidyarajñī)等
> 忿怒大明王(Krodha Mahāvidyārāja)　马首等围绕……[48]

这里单单将马头明王这位除障忿怒神挑选出来不是偶然的,与多罗菩萨有关联的正是马头明王,因为他与观音菩萨的多种形式都经常有联系,在莲华部中获得了作为忿怒相首席代表的引人注目的地位。

我选用了这些将马头明王描述为观音菩萨和多罗菩萨在第一期的胁侍的文字段落,决不意味着我企图表明它们已经周备无遗,只是为了让我们对第一期文本中马头明王的状貌、功能和地位有所认识。有了它们提供的背景,我们就能够考察第一期构图中的马头明王像。

马头明王——图像

研究稀少而且矛盾的文本不足以给这些疑问提供答案,也不足以将冒出来的难题放置到正确的位置上。人们必须……找出能

够证明佛教从一种形式过渡到另一种形式的艺术品。

——图齐(Giuseppe Tucci):〈斯瓦特考古调查简报〉

1、第一期前段(约公元8-9世纪)南亚的马头明王像

本书的基础设想是,视觉形象遗存可能提供的信息与文本一样多。现在已经勾勒出了马头明王在文本中的轮廓,我的设想并不是试图找出(或硬性认定)文本与图像二者在图像志方面是匹配的。更重要的是从图像中得出一些证据,它们既是独立的,又与文本互补;对于除障忿怒神的意义及其随时间的流逝而发生的变化,它们有自己的发言权。尽可能多地收集现存的相关文本是必要的,但将宗教含义保存下来的并非只有文本。当文本与艺术所涵纳的不同的价值认同发生矛盾冲突时,我们必须乐于抛下文本所强加给我们的意义的重负。对人们心灵中怎样接受一位神灵,视觉表现不仅比书面材料起到了更大的影响,而且它还能塑造书面文字。[49]因此,图像在争取研究者的注意方面具有绝对的优势,它直接而且可靠,有时比书面证据更少遭到后世的修订和窜改。

1.1、出自那烂陀的早期马头明王像

在奥兰加巴德的马头明王【图略】之后,又一件公认最早的第一期马头明王像是"那烂陀(*Nalanda*)石雕的伟大杰作之一,最近发现于第3号遗址,在大塔正北"。[50]【图略】十二臂观音立像旁边是一些次要的眷属。其中体量最大的是多罗菩萨,她坐在右边、手持莲花与果实;四臂的离垢菩萨跪在左边,上右手作供养印(*vandana mudrā*),一手持瓶(*kalaśa*)置左腿上。这两位经常随侍佉萨般那观音以及其他形式的观音菩萨,是四尊或更多尊的标准组合中的成员。[51]第三位通常是持书的善财童子(*Sudhanakumāra*),但是这里由于观音菩萨右胁腰际的莲花上表现出般若佛母小坐像,他就显得有些多余了。通常善财童子出现在多罗菩萨身旁,不过

这回我们看到的是针口饿鬼(*Sūcīmukha*，苏支目佉)。《成就法鬘》(*Sādhanamālā*)将他描述如下："(观音菩萨)擅长洒播从他手上流出的甘露(*amrit*)，面容苍白的针口饿鬼鼓腹仰面站在下方，接取甘露。"[52]

在另一边，离垢菩萨的后侧，我们找到了马头明王，他是佉萨般那观音标准的胁侍四人组中的第四个成员。他的立姿是一腿弯曲置于另一腿之后，身体斜偃，目光稍稍向上。看来他属于侏儒药叉(*Vāmana - Yaksa*)体型。尽管他几乎被阴影所掩藏，那独特的古怪面容特征还是清晰可见：蹙眉、前额上拧出皱纹、钩鼻、露齿而笑。他作调伏印(*vinayahasta mudrā*)，手腕在胸前交叉。那烂陀的这身马头明王的头发相对较短，梳理成厚厚的"笈多"卷，中央分缝。这种发型让人回想起以前的湿婆侍卫或法器使者。【图略】他的下肢破损，看起来好象围着腰布，裸上身。耳朵上挂着大耳珰，脖子上绕着粗项圈。

马头明王的相对大小和位置、他与湿婆侍卫之间的相似之处是这件早期像值得注意的地方。我们看到，在下层的四名胁侍中，马头明王不仅比离垢菩萨和多罗菩萨小，在比例上甚至比他的同伴针口饿鬼也要小。另外，他被迫从观音菩萨的腰布和离垢菩萨的肘部间的缝隙里露出头来，离垢菩萨要不是第二只右臂现在断裂脱落了，本来还要挡得更多。将来马头明王和离垢菩萨的相对大小和位置将要颠倒，但在这早期阶段他仅仅是个微不足道的角色，几乎还没有被提及。当巨细无遗地表现观音菩萨及其眷属时他出现了，这件作品得心应手地在复杂和明晰之间找到了平衡。图像志的丰富性给人留下了很深的印象，它还没有陷入拘泥于标准格式的泥沼。阴影中的马头明王很可能是想表现观音菩萨的陀罗尼化身，但构图宣布拯救那些求助于观音的人有很多途径，马头明王仅仅代表了其中的一种而已。

尽管整体看来这件力作的图像志非常有创意，然而马头明王

像还是回溯了除障忿怒神形象在晚期笈多艺术湿婆侍卫、法器使者图像中的根源。那烂陀的马头明王似乎是将5世纪的湿婆侍卫与毗湿奴的法器使者混合而成的。【图略】

1.2、出自勒德纳吉里的马头明王像

勒德纳吉里(*Ratnagiri*)第1号寺院门廊的西壁上雕刻有四臂观音像【图略】,它与金刚手菩萨【图略】相对。这件四臂观音或许最接近宝髻冠观音(*Jatāmukuta Lokeśvara*),后者就像像上那样右手持数珠、作与愿印,左手执莲花与净瓶。[53]观音菩萨的胁侍马头明王【图略】几乎与暂定为大力明王(*Mahābala*)、侍奉金刚手菩萨的除障忿怒神【图略】一模一样,四臂,上右手作供养印,上左手执索,中央的一对手呈调伏姿势。他以夸张的展左姿态站立,身形矮小,腹凸如鼓,眼睛圆睁。蓄须有髭,头发拢成高髻。他正站在从观音菩萨所踏的莲台上生长出的花茎之前。关于这身马头明王,最重要的是相对观音菩萨来说他显得很小,这与早期的除障忿怒神像相一致。另外,他甚至也比针口饿鬼要小,二者分处观音菩萨身旁。大慈大悲的观音菩萨作为救主的神力这里得到了强调,相应地他以陀罗尼摄伏顽抗者、灭除障碍的力量则遭到削弱。

勒德纳吉里有几件公元8世纪晚期或9世纪晚期的第一期马头明王像。其中一例幸存于一件雕塑的下部残片上,这件雕像极可能表现的是四臂观音。【图略】蜜多罗(*Debala Mitra*)认为年代"不晚于9世纪"。[54]菩萨的手放在马头明王头上,为了使马头明王处于可及的范围内,艺术家将他置于一个特殊的台座上。马头明王自身亦四臂,属侏儒药叉体型,中央一对手作我们熟悉的调伏印,另一只右手作表示礼敬的供养手势。

由于若干原因,比起侍奉宝髻冠观音的那身较早的马头明王【图略】,这件像看来没多大进展。他们的姿态类似,尽管较晚的这身形体较大、体态没那么剧烈。不过,这两身胁侍的相对尺寸做

过细微的调整。以观音菩萨的腿长为基准,9世纪的马头明王【图略】不仅比较早的那件【图略】要大一点,而且他还比多罗菩萨大,至少是他在构图中所占的空间要多。这样马头明王与针口饿鬼的相对大小就逆转了。【图略】

当我们检视一件年代稍晚、但仍属于9世纪的观音菩萨与“庞大的马头明王”像【图略】时,会感到第一期除障忿怒神在规模上的增加是突如其来的。以前的马头明王勉强到观音菩萨的膝盖那么高,而这身马头明王“几乎增长到菩萨的腰部”。[55]另外,多罗菩萨与离垢菩萨被缩小成底部莲座上的装饰,在某种程度上与上方两翼的如来像(阿弥陀佛与阿閦佛)匹配。四臂马头明王表情凶恶,大腹便便,姿态活跃,获得了艺术家(与其教友,我们可以这么假设)的青睐,乃至牺牲了观音菩萨的其他眷属。

勒德纳吉里的两件菩萨雕像中,完整的这件【图略】有拉长的比例、舒缓的体态、柔和的刻划与细致的打磨,这暗示着它比相对拘谨、硬直又不够苗条的那件菩萨残像【图略】多少晚一点,但同属公元9世纪的作品。他的“三屈式”(*tribhanga*)体态塑造得更鲜明。当把这两件作品与出自勒德纳吉里的第三件观音菩萨像【图略】并置对照时,一个连贯的发展序列就呼之欲出了,记录下第一期除障忿怒神在风格因素(在菩萨像上体现得最为明显)和图像志因素两方面的成熟。在公元7或8世纪【图略】与9世纪中晚期【图略】之间,除障忿怒神雕像的成长相当可观。[56]

公元9世纪晚期时,第一期胁侍变大的趋势登峰造极,至少在奥里萨是如此。“庞大的马头明王”【图略】就应该出自这一时期。当我们回过头来看奥里萨的图像,并发现到10世纪时第一期除障忿怒神退缩到更符合他们胁侍身份的规模时,就会认识到尺寸醒目的价值了。到后段,他们缩小得几乎没有意义。9世纪晚期和10世纪早期之间,除障忿怒神的第一期图像与第二期最早的例子出现了同时发展的情况,这不仅仅是个巧合。换句话说,除障忿怒

神除了属于更常见的大乘佛教菩萨信仰(第一期)的图像之外,也开始具有独立的形象,这是证明成熟的密教也在奥里萨推行的决定性的依据。从那一刻起,第一期除障忿怒神像的尺寸和质量都下降了,以后的马头明王像透着千篇一律、缺乏生气。另一方面,在公元8和9世纪,艺术家们似乎在强调第一期除障忿怒神的本质方面浪费了可观的创造力。

1.3、出自比哈尔的早期马头明王

现在我们回到比哈尔,显然第一期前段的马头明王像也相对较小、无足轻重,与药叉之属明显相类。一件出自那烂陀、约属公元8或9世纪的六臂观音【图略】包括了一身小之又小的马头明王,明王与离垢菩萨相邻,手放在杖柄上。针口饿鬼与善财童子都不曾出现。马头明王十分圆胖,相对来说也不那么威凛可怕,发式古老可联想到笈多时代。他比观音和离垢菩萨小很多,几乎只有观音的脚那么大。他完全服从于不空羂索观音,心怀敬畏地仰望着他精神上的主人,而不是向外看着观众。马头明王的眼神将他等同于一名崇拜者,因为他和我们一样将目光投向主尊,并没有营造自身的威严。

稍晚的一件二臂世自在观音菩萨像也出自那烂陀,它为马头明王提供了更大的空间。【图略】如《成就法鬘》对世自在的描述所主张的那样,只有多罗菩萨和马头明王随侍这位菩萨,同时马头明王持杖。[57]多罗形体较大,在观音菩萨身侧的位置也较高。马头明王仍在下方,靠在狮子座上。座上砖一样的纹样是表示岩壁或岩石的惯用手法。马头明王十分矮小,身缠蛇作为圣带(*upavīta*),耳饰厚重,佩戴项链,站立的姿态很笨拙。他右手作表示礼敬的供养手势,靠在倒置的杖柄上,杖顶朝下。

马头明王的矮小和带有古风的发式是其形象特别醒目的方面,将他这种类型与以前的药叉及其人格化身法器使者【图略】、

以及更快乐调皮的湿婆侍卫【图略】联系起来。他被置于菩萨宝座上也很富启发性。在克什米尔和东印度有个长期存在的惯例，将呈托举力士状的药叉(*atlantid - Yaksa*)放在两头狮子间承载宝座。[58]这里看起来药叉从宝座中走了出来，捡起一根杖并以马头明王的身份礼敬菩萨。除障忿怒神起源于药叉之说再次得到认证。[59]

出自喜尔萨(*Hilsa*)的一件多罗菩萨像年代明确，这件重要作品包括一身马头明王小像。【图略】题记给出的年款是护天(*Devapāla*，提婆波罗)治下第25年或第35年，他的统治从公元812年前后延续到公元850年。[60]现在看来识读为第25年得到了广泛认同，[61]这相当于公元836年。该雕塑是一名俗人的"宗教礼物"，题记还提到"那烂陀宏伟的大毗诃罗(*Vihara*，精舍)"，那里距离喜尔萨不远，因此说这件作品是在那烂陀订制的并非不可能。

对图像志研究者来说，更关心多罗菩萨形象如何称呼。主尊符合《成就法鬘》对佉陀罗林多罗(*Khadirāvanī Tārā*)的描述，尽管在文本中她配备有独髻母(*Ekajatā*)和摩利支天(*Mārīcī*)，两名胁侍都是女神，而我们看到这里用独髻母与马头明王取而代之。[62]幸运的是我们可以把这个问题搁置一旁，总的看来她是多罗菩萨的某种形式这一点没有异议。既然我们已出示了一些将多罗菩萨与马头明王联系起来的仪轨文本，认为多罗菩萨左侧的小人物系马头明王的意见是可以接受的。

这身马头明王很微小，这对一件第一期早些时候的除障忿怒神像来说是恰如其分的。他倚着多罗菩萨的大腿站立，形体与坐在另一侧、大腹便便的独髻母差不多一般大。他的长发很孩子气，从前额向后拢，小卷发瀑布一般散落在肩头，还带有笈多风尚的痕迹。右手置胸前，似施无畏印(*abhaya mudrā*)。尽管双目圆睁、两腮圆鼓鼓的，他的面容还是相当和气的，不同寻常的姿态更增强了这种感觉，好象他自己正在寻求安抚和信心。他的左足随便地搁

在斧刃上，左手握斧柄。这件早期的马头明王惹人喜爱而不是令人生畏，几乎不像是能断除障碍的愤怒神灵。

一件确实发现于那烂陀的二臂观音的风格与此相关，它也有一身马头明王坐像并以之为特色。【图略】它属于公元9世纪中期或晚期，肯定比上一件年代确切的范例晚一些。[63]与喜尔萨的多罗菩萨的忿怒相胁侍【图略】一样，这身侏儒药叉型的马头明王位于观音菩萨莲台的边缘，也依偎着大菩萨。没有善财童子或针口饿鬼与之配对，他与大一些的多罗和离垢菩萨隔开，后二者坐在莲台之下。马头明王右手竖直持剑，左手执索并作期克印（*tarjanī mudrā* 警告的手势）。头发又是向后梳成蓬松的卷。与喜尔萨多罗菩萨像中的马头明王【图略】一样，整体效果不是威慑或滑稽的，而是和善的，并且由于他的位置不对称，看上去很吸引人。

属于第一期内这个发展阶段的还有其它一些马头明王像，年代大约在公元9世纪，只能一笔带过。这些像相对来说都很小，也都不吓人。[64]他们一成不变地属于侏儒药叉体型，姿势的变化也有限。大多数作供养印，倚在棍或杖的柄上。一件出自巴特那地区科斯拉万（*Ghosrawan*）的英俊的四臂观音现藏加尔各达印度博物馆，其中表现的马头明王远没有处在相对的位置上、正乞请救度的针口饿鬼那么大。[65]【图略】

1.4、马头明王与多罗菩萨像

有几件像中多罗菩萨的胁侍的身份识别在过去已被证明是存在疑问的。只有通过汇集足够充分的图像资料，不迷信《成就法鬘》这本首要的图像志权威，这个问题才有可能进入人们的视野。举例来说，加尔各达印度博物馆收藏的一件多罗菩萨雕像【图略】有两名胁侍。[66]其中四臂女神在头上方张象皮，这无疑是独髻母。她出现在多件多罗菩萨像上，包括出自喜尔萨的作品【图略】和洛

杉矶县立艺术博物馆(*Los Angeles County Museum of Art*)的一件藏品,巴勒(*Pratapaditya Pal*)一针见血地指出"早期图像上象皮经常赋予独髻母,但这在文本中极少见到。"[67] 其实《成就法集》(*Sādhanasamuccaya*)的藏文译本中有种成就法提到过四臂独髻母以象皮作上衣,这里的象皮可以假定是一种飞扬的披肩。[68]

可是,另一边的男性人物是谁呢?【图略】看上去他属于英雄药叉(*vīra - Yaksa*),而我们已列举的马头明王像均为侏儒药叉体型。另一方面,他右手竖直持剑,左手握绳置于臀部,绳子的套索在左肩处。现在我们已经看到观音菩萨的一身忿怒相胁侍【图略】具有相同的特征。后者是侏儒药叉型除障忿怒神,只可能是马头明王。这样,我们了解到马头明王偶尔也与剑和索一同出现。另外,至少在西藏神系中存在二臂的马头明王,右手持剑左手执索。[69]这表示加尔各达藏雕像也有可能是马头明王。【图略】当我们进一步注意到在喜尔萨的多罗菩萨像【图略】中马头明王与独髻母相对时,可能性就增加了,因为喜尔萨多罗菩萨身旁的马头明王的身份是很可靠的。

使我们迟迟不能将马头明王的身份确定下来的一个矛盾之处是它属于英雄药叉型。加尔各达印度博物馆库房中的另一件公元9世纪多罗菩萨像可能有助于解决这个问题,因为与独髻母相对的男性胁侍也持剑和索,但有鼓起的腹部与浑圆的脸庞。【图略】除姿态而外,在图像志方面他与藏在观音菩萨身旁的除障忿怒神【图略】十分类似,后者是马头明王确凿无疑。因此,我们应该能够暂将多罗菩萨的这身忿怒相胁侍【图略】识别为马头明王。[70]这样马头明王就和金刚使者一样,具有英雄药叉与侏儒药叉两种形态。

1.5、里特贝格博物馆藏马头明王像

最后一件要讨论的公元9世纪南亚的马头明王雕像在身份鉴

定方面没有遇到什么问题，特殊之处在于马头明王的冠饰上刻划出马头。这也是件特别优美的作品，出自那烂陀附近的代尔赫伦（*Telhara*）。[71]【图略】二臂观音头光右侧座落着一躯小坐佛像，观音脚下同一侧是位僧人，他很可能就是题记中提到的供养人慧军（*Prajñāsena*，般若犀那）。观音左边、在他所持精美的莲花茎前是马头明王，他属侏儒药叉型，右手作供养印。左手按在倒立的斧柄上，同时握住一根羂索的末端，羂索绕在他的肘部。马头明王的左足随意地搁在钺斧刃上。他的右髋突出，身姿夸张，与菩萨的体态相似而恰好相反。他蓄须留髭，长发不对称地垂落到他的左侧。就相对大小而言，他比佛像和供养人像都要大，尽管他在构图中还只是个次要角色。

这身马头明王最有意义的是从他蓬松的发髻中显现的小小的马头。尽管差不多所有描述马头明王的文本都提到了马头，但印度本土很少有图像作这样的描绘。根据高罗佩和 B. 巴达恰里雅（*Benoytosh Bhattacharyya*）两人的意见，在马头明王充当"从神"或"小神"的时期马头格外罕见。[72]但这件雕像表明，这种情形在印度艺术中偶尔的确存在。除了这件雕像，就我所知马头只出现在印度之外的图像中。在印度之内马头明王与观音菩萨或多罗菩萨一直存在联系，这或许使得用马头来作图像志标记纯属多余。在印度以外，对马头明王的了解是引入的，人们是从字面上理解文本。

里特贝格博物馆（*Rietberg Museum*）藏雕像珍贵而不同寻常，为证明观音菩萨的胁侍除障忿怒神确实就是马头明王提供了决定性的凭据。当我们用这件马头明王与其它作品进行比较时，会发现很近似，例如它和喜尔萨多罗菩萨像中的马头明王以正好相同的方式踩在斧头上；我们可以有把握地说，不论有无马头，侍奉观音和多罗菩萨的除障忿怒神都的确就是马头明王。

也应当指出，在这个阶段，目前我们考察过的所有马头明王像中，没有一组图像志特征可以毫无歧义地与马头明王联系在一起。

最早的图像中有些作调伏印，但早期的焰鬘德迦和金刚使者像亦是如此。很多马头明王像都出现了供养印，但这也与其他除障忿怒神的形象相吻合。第一期马头明王像出现杖、斧、索和剑的例子都不只一个，组合的方式也很多；而焰鬘德迦像中剑、索和杖同样突出。正如金刚使者有英雄药叉和侏儒药叉两种形式，马头明王看来也是如此，尽管后一种形式明显占有优势。

迄今为止绝大多数第一期除障忿怒神像其实是可以互换的，尽管也有马头明王出现马头或焰鬘德迦踏牛这样罕见的例外。总的说来，只有当除障忿怒神与某位菩萨发生联系时才容许我们识别出他们特定的尊格。这得出一个结论，即我们不应指望文本的描述和真实的图像之间存在精密的对应关系，不应指望每尊第一期除障忿怒神都存在固定的形象。考虑过一尊神的大小、相对位置（通常是左下角）以及或多或少具有战斗性的风貌和持物后，最终还是他与观音或多罗菩萨的联系使我们有可能将他定为马头明王。

2、第一期中段（约公元9－10世纪）南亚的马头明王像

如果人们务实地将提前到来的风暴信号汇集起来的话，每场革命都会转变为革新。

——弗里德兰德（Walter Friedlaender）：《意大利绘画中的样式主义与反样式主义》

我们已看到，在公元8和9世纪，马头明王作为第一期的神灵崭露头角，开始有一些特征可供辨识，最起码可以被划入到除障忿怒神这个群体当中。此外其功能的扩展在视觉形象上和佛教教义上也都有了表征，因为同菩萨及其他胁侍相比，他的比例增大了，吸引的注意力也更多了。在中段这些收获在极大程度上都得到了维持，而且还可看到有一点进展。马头明王的早期图像经常指向

他形式上的根源即药叉、或源于药叉的半神。而在中段,他与湿婆侍卫和法器使者的这些相似性则不甚明显,例如发式就更符合他自己的个性。从后来的图像看,我们可以在中段找到马头明王像样式化、定型化的萌芽,这种倾向在公元11和12世纪臻于极致。但在公元9世纪晚期和10世纪,马头明王担任观音和多罗菩萨的随从,保持了他作为主要胁侍的身份。

2.1、奥里萨的二臂马头明王像

一些公元9世纪晚期或10世纪的奥里萨雕像能证明除障忿怒神马头明王在当时的状况,它们出自勒德纳吉里和乌德耶吉里(Udayagiri)。这些奥里萨的观音菩萨像中第一期马头明王有两种形象:二臂的和四臂的。第一种类型出现在一件观音大像上(高2.43米),现在头部佚失【图略】,但密多罗发表过完整的图片。[73]密多罗和霍克(Nancy Hock)都同意它属于公元9或10世纪。[74]

马头明王【图略】看来好象再次缩小了,高仅及菩萨膝部。他站在观音菩萨所持莲花梗的一侧,我们看到这种构图与药叉-马头明王有关。比起多罗菩萨来他的绝对尺寸仍稍大一点,可他站着而她坐着,从比例上看多罗菩萨更大。二者均有莲座和椭圆形身光,使他们从平板的背景上凸显出来,同时多罗菩萨还有头光。马头明王有髭须,头上厚密的卷发被一条蛇挽成蓬松的大髻。蛇还是他的饰物和束腰布的带子。面颜上有大嘴和鼓目,与他独特的鼓腹相配。右手作供养印,靠在杖柄上,杖端似加头盖骨,这样他的左展势(pratyālīdha)显得特别突出。

出自乌德耶吉里、现藏巴特那博物馆(Patna Museum)的一件雕像尺寸更大,上部尚存。[75]该马头明王像的年代应当也在同一时期,且与勒德纳吉里的二臂马头明王非常相似。【图略】勒德纳吉里的另一件雕像亦是如此。霍克和密多罗置之于10世纪。[76]特别是最后这件雕像,观音菩萨另一侧的多罗菩萨事实上比马头明王

大得多，占据了更多的空间，虽然要论绝对高度的话，马头明王从手算起高51厘米，而多罗仅有44厘米。

比哈尔的二臂马头明王像【图略】与奥里萨的这三件图像（包括图88）具有可比性，当将前者搁置一边时，后三件作品凸显出几乎一模一样的图像志特征配置。比哈尔的几件雕像也都属于侏儒药叉体型，作供养印，倚在倒立的杖上。不同之处在于，比哈尔雕像中马头明王的姿态往往很随便，双腿交叉，杖放在身后。而在奥里萨的图像上马头明王采取了更具攻击性的姿势，杖放在左腿之前。这些细部纯属枝节，在图像志方面也没有意义，但它们标志着奥里萨的图像正在变得越来越标准化，甚至这样微细的地方也不例外。不过，总的说来就二臂形式这一点看，比哈尔和奥里萨的马头明王开始合流，遵循同一个标准。

2.2、奥里萨的四臂马头明王像

中段奥里萨遇到的马头明王的另一种形式是四臂的。四臂形象的例子同样都很接近，事实上与二臂的形象差不多。它们与二臂形象的不同在于增加了调伏印，再者杖的位置也稍有不同。三件作品中保存得最好的仍在原处，在所谓的大黑天（Mahākāla）庙后面，与乌德耶吉里大塔有段距离。【图略】仍可看到马头明王比多罗菩萨大，以左展势站立，头发松松地绾着，结供养和调伏印。为了显示下左手中的杖，不得不在基座上多凿下去一点。从风格看这件雕像似是公元9或10世纪的作品。

碑阴有25行题记，使得这件雕像身价倍增。它提供了一些关于雕像原来的目的和环境的信息。铭文中有这样的字句"Tathāgatādhisthita dhātugarbha stūpa"，提到在原地建造了安放舍利的塔（stūpa）。[77]于是这条题记就把图像与大乘佛教对舍利和塔的崇拜直接联系起来，而不只与密教仪式有关。这是初步的证据，表明第一期除障忿怒神继续存在于以露天的塔、陀罗尼经和图像

崇拜为特征的佛教情境之中，这种环境人人都能够接触到。在关注的东西和修行的方式方面，公元9－10世纪的大乘信仰和密教无疑有很多重合之处，第一期图像也不例外，即使在滥觞很长时间之后，这样的题记还是涉及到大乘信仰，而不是成熟的密教。

第二件出自乌德耶吉里的四臂观音雕像的胁侍马头明王也是四臂的。[78]【图略】它现藏巴特那博物馆，大约也属于公元9或10世纪。其马头明王的身姿和手势与另一身马头明王【图略】很类似，但这里在发际线之上有一个窄窄的宝冠。他也站在稍稍高于地面的莲花之上，比与他相对的美丽的多罗菩萨大一丁点。第一眼看上去他的头发中好象有个小马头，位于冠饰之下。仔细观察后发现，那只是个蛇头，蛇身缠绕在冠饰上方绾住头发。有几条蛇装饰着这身像。艺术家试图让他看起来凶猛一些，五官扭曲而眉头紧蹙。

2.3、比哈尔的马头明王与多罗菩萨像

还有三件侍奉多罗菩萨的马头明王像年代也在公元9和10世纪，其中两件出自古尔吉哈尔(Kurkihar)，另一件很可能来自那烂陀。后者最早，极可能属于公元9世纪，原系布罗德雷收集品(Broadley Collection)，现藏加尔各达印度博物馆库房。【图略】馆中工作人员见告，它是从那烂陀征集上来的，在那里布罗德雷还获得了其它一些作品，[79]地点不是比哈尔沙里夫(Bihar Shariff)附近、更不是古尔吉哈尔，那些地方本也有可能是创作地。多罗菩萨与其说苗条优雅还不如说是生机勃勃、生动鲜明，她的姿态柔顺而活跃，从几乎平板的地上凸显出来，这种背景处理手法有时延续到公元10世纪。[80]

马头明王【图略】再次与独髻母配对(比较图略)，但他们相对于多罗菩萨的位置正好颠倒了一下。马头明王的头发向后梳，用根扁平的带子束住，然后分成7个螺卷，这种发式与公元9世纪中

叶那烂陀的马头明王像【图略】相仿。在那件雕像上我们看到的马头明王头上的链子与这里多罗菩萨【图略】腰带上垂下的完全相同。但这身稍晚的马头明王像更自信，相对于多罗菩萨来说更独立。他站着仰望多罗菩萨，左手所持物或许是铃。他靠右手扶杖维持平衡，杖端镶有饰物。我们已看到，这是马头明王的典型持物和姿势（比较图80和89），再加上他充当着多罗菩萨的胁侍，这样他的身份就是无可置疑的了。但是，要不是我们承认他至少与马头明王的图像志特征有一定吻合之处，那我们就该觉得他拄杖的方式类似焰鬘德迦【图略】和弥勒的忿怒相胁侍【图略】。

另一件带有马头明王的多罗菩萨雕像现藏美国帕萨迪纳（Pasadena）的诺顿·西蒙博物馆（Norton Simon Museum）。【图略】这件光滑而清晰的石刻的风格很接近公元10世纪前后古内里（Guneri）和古尔吉哈尔的文殊和弥勒菩萨雕像【图略】，[81]古尔吉哈尔的文殊菩萨【图略】可能稍早一点，但多罗菩萨像与它最为近似，在很小的细节上体现出来，如双重珠冠、臂钏的形式和造像碑上部收分较平缓的态势。

诺顿·西蒙博物馆藏马头明王像【图略】与古尔吉哈尔的焰鬘德迦像【图略】也有些共同点，不仅是倒立的斧，更包括头发中分、从前额往后梳的不常见的发式。造像上头发波浪线的处理手法是所有这些除障忿怒神的共同特征。【图略】诺顿·西蒙博物馆藏马头明王像【图略】最不寻常的是他的体形无可争议属于英雄药叉型。另外，他的面部小巧，无须而干净利落，表情内在几乎令人迷惑，这种表情乃是该作坊或雕塑家群体的显著特征。多罗菩萨另一侧是一身形体较小的男性跪像，双手作合掌印。这表明该人物是善财童子，尽管他胳膊下不见书。

马头明王呈立姿，左足踏斧刃，与喜尔萨多罗菩萨像上的马头明王【图略】及里特贝格博物馆藏马头明王像【图略】很类似。当随侍多罗菩萨时马头明王的体形有时接近英雄药叉、有时又属侏

儒药叉型，这一现象与其它证据一起表明，他作为第一期神灵的图像志特征还未固定。它也有助于证实上文讨论的各件多罗菩萨像【图略】的胁侍的尊格。两身明王均持剑和索，但一身是英雄药叉型而另一身则是侏儒药叉型。

当与观音菩萨一同出现时，马头明王有时也持剑和索【图略】，而且有时观音【图略】和多罗菩萨【图略】的侍从就有一位是脚踩斧刃的侏儒药叉型人物，这一点已经指出。现在一身站在斧刃上的英雄药叉可以加入到公认的马头明王图像名单中。看来可以准确地说，马头明王通常被描绘为侏儒药叉似的形象，但也有将他描绘为英雄药叉的，这些图像数量虽少但是非常重要。剑与索的组合出现的频率大约和脚踩斧头的情形差不多，与多罗或观音菩萨一同出现时也没有固定的模式以构成有意义的结合。只有将马头明王表现为陀罗尼的化身和拔除障碍者的这一倾向是显而易见的。

根据印度博物馆的著录，一件公元10世纪晚期的狭长的多罗菩萨像原出自古尔吉哈尔。【图略】多罗菩萨的胳膊残断，她的轮廓从背景上镂凿出来。一身侏儒药叉型马头明王将他的腿支撑在斧头上，还是与在头顶展象皮的独髻母成对出现。马头明王穿虎皮做成的短腰布，有蛇为饰。右手作思惟(vitarka)之类的手势，拇指与无名指相捻。他的左手在腹股沟部位拄倒置的斧柄。头发拢到后面，发卷在左侧向上翻卷。除了卷髭之外他还有环状的胡须绕着下颚。这种发式与在奥里萨经常看到的【图略】相似，从公元10世纪开始几乎成为比哈尔和孟加拉第一期除障忿怒神像的标准。其实我们可以在12世纪的图像中开始追踪与日俱增的标准化的倾向。变化开始少得多，身姿和手势也越来越熟悉，好象艺术家们已完成定型工作，满足于一再重复它们，鲜有创新。此时这种形式看来已充分稳固，但尚未陷入样式化或细枝末节当中。

2.4、过渡期的马头明王像

从对除障忿怒神的处理来看,另一件带有马头明王的观音菩萨像【图略】也处于过渡期。它远溯到早得多的马头明王图像,同时又预兆了晚期马头明王日益边缘化的图像,从这个角度看它相当含混不清。人们在探讨第一阶段图像中的立体佛龛时总会提起该马头明王像。这件雕像仍存在于原发现地那烂陀。就风格而言,它类似于出自比哈尔沙里夫附近、现存加尔各达印度博物馆的文殊菩萨【图略】。珠宝、莲台与其底座等细节都很近似,我们可以给这件观音菩萨像定一个接近的年代,即公元10世纪上半叶。

马头明王位于中轴线上、观音菩萨下方,作转法轮印,这赋予他一定的重要性,但他的体量却缩减了,只及观音两旁的多罗和离垢菩萨立像一半高。另外,这个位置让人联想到出自那烂陀的较早的作品【图略】,它就将非常矮小、体形敦实动作迟缓的马头明王转移到座下的区域,通常那个位置表现的是托举力士,处于佛或菩萨座下的双狮之间。古尔吉哈尔的金属器物窖藏中发现了一件这样的须弥座(Sumeru pedestal/throne),其年代就应在这个时期。[82]我们这件侏儒药叉型马头明王【图略】所处的位置与之完全一样,但比起此前的马头明王【图略】他又要“现代”得多。他的头发向后梳,绕出弯弯曲曲的发卷,松松地垂向左边,有绉领状的髭须。他靠着杖,右手作供养印,这两样都是第一期除障忿怒神一直保持的特征。

在这件图像中,我们感觉到第一期马头明王像的命运发生了重大改变。虽然处在其图像志的形成时期,比起女胁侍来他的地位一直都是很优越的,这从他的尺寸较大【图略】、位置在她们之上【图略】乃至取代了她们【图略】就能看出来。但在这里,趋势好象逆转了。与同样出自那烂陀、我们最早讨论的马头明王像【图略】一样,这里女性胁侍也得到了强调,而马头明王则作出了牺牲,淹没在背景当中,几乎变成了狮子座的装饰。如果视觉遗存多

少能反映出宗教关怀的话，那么在大乘的菩萨崇拜之内，除障忿怒神似乎正在丧失鲜明的吸引力。他们开始被视为理所当然。

艺术家们是如此的谙熟传统，他们能够恢复与药叉有关的、孕育产生马头明王的传统，以这种方式减轻马头明王肩负的职责，关于这一点前面已经谈了很多了。与此同时，不可否认马头明王并没有遭到摒弃。他仍然继续为正统的宗教图像增添一些活力，在第一期的形象中，除障忿怒神的调皮淘气很适合完成这样的任务。

2.5、古尔吉哈尔的金铜明王像

第一期中段马头明王像的最后一个例子在很多方面上都与众不同。首先，它不是石刻作品，而是金属浇铸的（金铜嵌银）。【图略】它只有 10 厘米高，1930 年发现于古尔吉哈尔窖藏之中。[83] 其次，它看起来与第一期图像的定义有抵触，因为它是单体像。不过，只要考虑到它那不标准的姿势，这个形象的无足轻重就不言而喻了。它肯定是一件金铜三尊像（triad）或五尊像（pentad）的组成部分，作为观音菩萨或多罗菩萨的胁侍。同样地，上文提到据说古尔吉哈尔窖藏中发现过须弥座，记得这一点是很有益的。现在须弥座与马头明王像处于巴特那博物馆的同一间屋子当中，须弥座的三种尺寸体现着图像志方面重要性不等的三层意义，就像我们在刚刚讨论过的诸件观音像上发现的那样。正是依据这些现象我们尝试表明，马头明王金铜像从前肯定与离垢菩萨、多罗菩萨和善财童子一起，围绕在观音菩萨身边。

人们公认这身金铜像表现的是马头明王，但必须小心由于没有出现主尊菩萨，他的身份并不能说是铁板钉钉。与第一期的某些焰鬘德迦像【图略】相比，只能说存在他是马头明王的可能。马头明王像和焰鬘德迦像两者都有奇异的杖，杖端都卷曲。在古尔吉哈尔作品中一条摩羯鱼（makara）将杖柄与杖身的下半段连接了起来。他与上文讨论的公元 10 世纪那烂陀的马头明王【图略】

惊人地相似，我们可以管他叫马头明王，但要注意他事实上也可能是焰鬘德迦。我们要再次提醒大家留意第一期密教的除障忿怒神像之间存在互换的可能性。

除障忿怒神的标准形象正在酝酿之中，有一些惯例在这件精心铸制的图像中明确地表现出来。一个是蛇状弯弯曲曲的头发。已经讨论过的若干图像中都以蛇束发，蛇甚至还出现在头顶，这件作品便是如此。有些也有蛇状发卷。这件马头明王像的作者在隐喻方面走得更远，乃至很难将蛇与一绺绺发卷区分开来。在第一期后段的除障忿怒神像上，我们将会发现这些蛇状发卷成了标准，发展成呈垂直辐射，变成火舌状。

古尔吉哈尔马头明王像装饰着过多的蛇。大蛇缠绕在他的手腕、上臂、脚踝和颈项上，还有一条蛇充当了他的圣带。这也并不新鲜，与下一阶段的多数情况一致。再者，上翘的唇髭和下颌边缘的胡须是第一期除障忿怒神的新的一致特征。

这件作品中堪称先例的最后一方面是重点强调的第三只眼。已经研究过的马头明王像中只有少数有三目【彩图略】，很巧所有这些作品都出自奥里萨，这个地方似乎是除障忿怒神图像发展的前沿。公元11世纪晚期之前的焰鬘德迦像【图略】没有出现三目的情况。然而，在公元10至11世纪之间的时期马头明王额头经常塑出或绘出第三只眼睛。这一点的真实意义很难琢磨。这只眼睛可能反映了公元10世纪时臻于成熟的第二期除障忿怒神像的影响，甚至有来自第三期初始阶段的影响。在南亚的第二和第三期图像中，诸如降三世明王和上乐金刚这样的神灵经常表现为三目，但焰鬘德迦还没有。

总结起来，除障忿怒神像在第一期中段期间成熟了。到这时为止发展起来的特征将保持到后段。对第一期图像来说中段是革新和变化的决定性时期。一旦除障忿怒神在公元10世纪中固定下来，就会变得标准化，一般说来也就丧失了生气。

3、第一期后段(约公元 11 - 12 世纪)南亚的马头明王像

一切都很奇异,图画也是陌生的,你可能会觉得一幅画完全是前所未有的,可过了一段时间它就不再奇怪,也就有可能去找出让人感觉陌生的究竟是什么。

——施泰因(Gertrude Stein):《毕加索》(Picasso)

第一期后段马头明王像在数量上没有减少。虽然前段和中段我们都没有在孟加拉地区找到范例(诚然,调查孟加拉国的话或许会发现一些),但在后段那里的例子相对丰富。[84]鉴别出来并加以研究的马头明王像逾三十件,比较平均地分布在孟加拉、奥里萨和比哈尔。就这个时段的根本性质而言,无需对每件作品都详加探讨,因为它们可划分为几个类型,讨论有代表性的例子就足够了。下面我们将按地理区划考察这些类型:首先是比哈尔,然后是孟加拉,最后轮到奥里萨。

3.1、比哈尔的后段马头明王像

出自比哈尔、现藏加尔各达印度博物馆的公元 11 世纪早期的多罗菩萨像【图略】上包括有马头明王,它一成不变地沿袭了我们在古尔吉哈尔马头明王金铜像【图略】上看到的形式。很多已提到过的特征这里再次遇到,蛇形发卷、昂起的头、蛇饰、圆睁的眼睛、微笑的嘴、髭须甚至手势都经得起对照。

关于这件马头明王像应该注意的其它两个特征是他与多罗菩萨和独髻母相比的相对尺寸。他比相对的独髻母高大,这一点很重要,而且他相对于多罗菩萨的比例和勒德纳吉里的观音菩萨像【图略】是一样的。在这件作品中马头明王的身量骤长,但这对他来说是最后一次。从这时起马头明王与其他胁侍的相对大小即将颠倒过来,马头明王将变得越来越小。

一条腿搁在斧刃上的姿势是我们非常熟悉的，对随侍多罗菩萨的马头明王来说更是如此【图略】，不过这种情况也发生在观音菩萨像上【图略】。一件雕塑残片的姿势几乎完全相同，它从前收藏在加尔各达印度博物馆，现存勒克瑙博物馆(Lucknow Museum)的库房中。[85]勒克瑙的这一件腿的角度稍微高些，斧柄长些。馆方将这个残片鉴定为门卫湿婆(Śiva Pratihāra)，但与上文刚刚提及的作品比较之后，我们有理由相信应是马头明王。他站在莲花茎旁，在花朵触及背景的地方石头被凿掉了，正好勾勒出菩萨的身形轮廓，就像【图略】那样；只是现在菩萨形象佚失了。这两件马头明王像(【图略】与勒克瑙博物馆藏残像)之间的相似性还不止是特别的姿态、手势和持物。蛇饰、耳珰、仰头的姿势和面部表情也都可观察到一致之处，只有头发的处理有小小的不同。印度博物馆藏马头明王像年代稍晚，头发根根竖起，而勒克瑙藏马头明王像的头发打着卷垂向左肩。但两者都有独特的蛇形发卷。如果同意这两件雕像出自同一家作坊，那么会给人一种深刻的印象，认为艺术家使用了金属像作粉本来塑造除障忿怒神像。从马头明王金铜像【图略】来判断，可能石刻匠师和铸铜艺人采用了相同的粉本。[86]

有几个公元11世纪和12世纪早期的例子属于同一基本类型而稍有变化。其中质量最佳的一件以佉萨般那观音为主尊，他拥有完整的胁侍行列(包括莲座下的针口饿鬼)。【图略】这件雕像是在那烂陀发现的，目前珍藏在那烂陀博物馆中。主像打磨得十分圆滑，姿态又有些造作，使得曲线十分优美。菩萨的一些特征，包括高高的发髻冠(jatāmukhta)，表明年代在11世纪晚期。其它风格标志有雕像的尖顶、丰富而精微的细节，以及兴奋却又缺乏力度的装饰性线条所传达出来的矛盾的感觉。87

马头明王站在左边，处在离垢菩萨身前，后者几乎有他两倍高大。我们刚刚在公元10世纪【图略】和11世纪早期【图略】的例子中看到的图像类型这里稍微有所改良，并用夸张的手法加以风

格化，但本质的图像仍保留了下来。蛇状卷发竖立得更直了，暗示着火焰。我们曾在古尔吉哈尔马头明王金铜像上见到的顶部弯曲、奇形怪状的杖在这里得到保留，甚至加以夸张。下颚边缘的胡须呈细小的弯卷，唇髭作涡卷状。马头明王右手作我们熟悉的供养印，左手挟杖。蛇饰以及三目都很引人注目。咧嘴而笑的样子打破了面部样式化的感觉，露出了他尖尖的牙齿。他的表情有一点点狂躁，又有一点点滑稽；这让人想起弗里德兰德关于样式主义者（Mannerist）的名言："精神性堕落为游戏。"[88]

还有两件马头明王像也近于一模一样，那烂陀博物馆所藏的那件年代可能早些，处于苏拉杰布尔（Surajpur）村的那一件则晚一点。[89]菩提伽耶博物馆藏有一件合度得多的作品，年代或许相同，表现的是类似的马头明王像，[90]姿势只是稍有一点不同而已。另外，这件马头明王像和巴特那博物馆库房中保存的另一个残片【图略】有助于说明，艺术家们是在照搬这个类型，少有变化或创新。

第一期后段诸类型中第三个变体与杖端弯曲的马头明王立像【图略】的不同之处在于，它采用了蹲姿。如果不是这样，这个马头明王类型也就司空见惯了。加尔各达印度博物馆藏有一件公元12世纪早期的精致的范例【图略】，是布罗德雷在罗霍伊（Rohoi）收集到的。[91]马头明王的身体仿佛充足了气，他出现在观音菩萨左膝正上方，几乎被精雕细刻的细节所淹没。图本诸要素一样也不少：蛇状卷发、唇髭、颔须、蛇饰和三目都得到了展现。马头明王四肢的处理有一定自由度，为了将他塞进尽可能小的空间中而加以变形，但没有危及他的祖型确定下来的任何特征。于是他的右手以不可能的角度作着供养印，左臂则舒舒服服地弯曲到了腹部周围。

一些金属作品遵循了这个典范，包括芝加哥艺术学院（Art Institute, Chicago）【图略】和大英博物馆（British Museum）的藏品。[92]

一身类似的马头明王蹲在十二观音旁的离垢菩萨身前，这件作品现藏加尔各达印度博物馆的库房；还有一身画像出现在亚洲学会（Asia Society）陈列馆藏写本的二臂观音菩萨插图【图略】之中。[93] 但在后段，更多的情况下马头明王没有得到观音菩萨身旁的位置，而被转移到座下这样更不足道的地方。亚洲学会陈列馆藏的两件二臂观音菩萨坐像也是如此，[94]新德里国立博物馆也有一件，[95]第四件现存加尔各达印度博物馆。【图略】这些马头明王像全都属于同一类型。在一些例子中他的体量甚至都不如紧邻的如意宝装饰纹样，在另一些例子中他与礼拜者或供养人的大小差不多。当菩萨垂一足而坐时，额外的人物形象便很难容纳得下，于是马头明王只好被打发到莲座以下的地方，甚至当观音菩萨取立姿时【图略】也是如此。这不是雕刻质量的问题，尽管后者的创作者的技艺肯定低于我们的期待，但罗霍伊雕像【图略】和亚洲学会的藏品（参见注46）却实属上乘。

3.2、孟加拉的后段马头明王像

孟加拉的情形大体相同。我没有发现一例属于一足踏斧刃小群体的作品，但标准类型（倚杖，立姿或蹲姿）的另两个变体都有例证。发现于孟加拉国拉杰沙希（Rajshahi）的焦拉帕拉（Chowrapara）、现藏加尔各达印度博物馆的一身马头明王立像【图略】属于普通的类型，不过右手持莲蕾而不是作供养印。此外，他的唇髭、颔须、大眼、蛇饰和蛇发以及左手靠在顶端卷曲的杖上的姿势都是循规蹈矩的。

马头明王更常取蹲姿，体量小得多，就像新德里藏的一件马头明王处于座下的作品；[96]或西孟加拉邦立考古博物馆（West Bengal State Archaeological Museum）储藏室中收藏的残像，那里马头明王与坐姿观音菩萨处于同一水平线上，位于菩萨的左膝。[97]但甚至在那件作品中，马头明王实际上也要比善财童子小。

其它的例子还可以举出一身蹲在观音菩萨坐像身旁的马头明王；它们的雕刻水平参差不齐，有的粗糙、有的平平、有的则是精品。[98]最杰出的一件雕像【图略】出自西迪纳杰布尔的德班（Tapan, West Dinajpur），现藏加尔各达的西孟加拉邦立考古博物馆。其造型语汇非常丰富而又十分协调，给人留下深刻的印象。平行雕出的衣纹突出了躯体轮廓的微妙感人的线条，与身旁摇曳的莲花梗相呼应。这些特征和背景上的雕花表明其创作年代在公元11世纪晚期或12世纪早期。[99]

这件马头明王像【图略】十分精细，尺寸也足够大，我们可以将之与一件年代相仿的马头明王像【图略】作细致的比较。后者发式相近，将火焰的隐喻又推进了一小步，发梢形成一个比较平缓的尖，像是冠冕。

有必要顺便指出，出自比哈尔和孟加拉这两个地方的后段马头明王像与同时代的怖畏湿婆（Bhairava - śiva）及其进入佛教神系后对应的大黑天有很多共通之处。两个这样的怖畏像例子分藏于巴特那博物馆和印度博物馆【图略】。[100]第一期的马头明王、怖畏和大黑天都是忿怒相神，他们拥有一组相同的特征，包括侏儒药叉体型、露齿而笑且有三目与颔须的面具般的脸，这些我们在一些马头明王像上都看到了。或许在第一期后段，制作马头明王像的艺术家们受到制作怖畏和大黑天像的艺术家很大影响，对这两者的崇拜在公元11和12世纪中很盛行。

出自孟加拉的一件后段马头明王像【图略】做工粗糙，不过它的状貌将这种相似性阐释得淋漓尽致。坐在观音菩萨左膝上的是一身微乎其微的马头明王，那里正是他通常的位置。他左手当胸举头骨碗，右手持剥皮刀（karttikā）。这些正是属于怖畏和大黑天的最独特的持物，他们也是在胸前以类似的姿势持头骨碗和剥皮刀。

3.3、奥里萨的后段马头明王像

现在我们转向奥里萨的第一期后段的马头明王像。与比哈尔和孟加拉的雕像一样，马头明王也被限制到标准的类型，很少变化。他总是持杖蹲坐。唯一的变数在于他是用一只手或两只手拄杖，还是将杖举在胸前；以及他是被放置在观音菩萨左膝旁、还是在莲座下。这里或许要用到四件公元11或12世纪奥里萨的观音菩萨像，它们都在座下表现出蹲坐姿态的马头明王作为胁侍。第一件或许是最精致的【图略】，发现于勒德纳吉里。[101]侏儒药叉型的马头明王处于凸出的莲座之下。他结供养印，向在远处的菩萨作礼，左手持金钢杖横在胸前。与同时代比哈尔和孟加拉的马头明王像不同，他的头发在头顶束成大圆球状。相同的是，他也被削弱为整个构图中一个无足挂齿的小角色。

另一件马头明王像也是如此，他所侍奉的如意宝轮王观音(Cintāmani Avalokiteśvara)菩萨手握从一棵七宝(saptaratna)树上生长出来的莲花，他身在菩萨下方。【图略】马头明王与其诸种特征【图略】大致类似勒德纳吉里的马头明王【图略】。与阿俞陀(Ayodhya)的文殊菩萨与焰鬘德迦像一样，这件雕塑在另一边安置了一身摩利支天像，年代也可以考虑在公元11世纪早期。

加尔各达印度博物馆藏雕像【图略】中，马头明王看起来性情乖戾，年岁又大体形又肥，眼睛盯着观音菩萨的大脚。他至多与身后的礼拜者一般大，双手紧握一根稍有点弯曲的杖。他与莲座之间是一条七宝纹饰带，这个装饰题材在后段奥里萨的佛教雕塑中经常出现。印度博物馆将其出处著录为勒德纳吉里，很明显是沿用了乾陀(Ramaprasad Chanda)的说法，[102]其实他是在根德拉巴拉(Kendrapara)采集到它的。其它相关的图像有奥里萨邦立博物馆和费城艺术博物馆(Philadelphia Museum of Art)的藏品。[103]

根德拉巴拉【图略】与费城艺术博物馆的观音菩萨像出现了

七宝及其它叙事性的母题，这标志着在后段的奥里萨佛教艺术中，地方性的或谓民间的雕刻流派的兴起。看起来伯里伯德博物馆(Baripada Museum)藏观音菩萨像【图略】一定也是如此。观音菩萨颈项僵直、头戴高冠，有一大群眷属扈从，底沿饰带中也有七宝。马头明王双手拄杖。他面生髭须，头发拢起呈火焰状，但还不象比哈尔和孟加拉的那样扁平。

这身雕像和奥里萨邦立博物馆藏侍奉多罗菩萨的另一身马头明王【图略】一起，真实地代表了第一期东印度的马头明王传统的消减与终结。五百年前马头明王就出现在民间神系中了，现在这些明王神像再次融入到民间信仰的汪洋大海中。多罗菩萨肘下的顽童【图略】与识别为最早的马头明王像中的一些【图略】有奇异的相似之处，后者与药叉和湿婆侍卫极其类似。在另一方面，公元12世纪图像被缩减得如此厉害，以至他们似乎无力负担“巨人”马头明王才配得上的精神任务。【图略】

3.4、后段马头明王像:结论

从总体上审视了第一期后段的马头明王像之后，我们得出以下结论，值得注意的是这一结论可以应用于所有三个覆盖到的区域:比哈尔、孟加拉和奥里萨。事实上大多数后段马头明王像的生命活力、视觉吸引力和图像志方面的重要性都遭到了消蚀。对观音菩萨和多罗菩萨来说情况却并非如此，他们的图像仍被倍加用心地制作和崇敬。马头明王变成了这些菩萨的标准配置中的一个组成部分。我们期待他现身其中，但他好象只是敷衍了事，他的出现并不是因为自身有什么吸引力，无论对艺术家还是对使用这些图像作为仪式上的关键步骤的人来说都是如此。他的图像与焰鬘德迦的一样，都是从不起眼的背景中逐渐显山露水，人们饶富兴致地将他培养起来。但现在，到公元11和12世纪为止，实际情况是他一次次地以相同的方式出现，暗示着他的图像已变成陈词滥调，

变得越来越苍白无力，几乎无法唤起视觉或宗教方面的兴趣。

里克尔(Paul Ricoeur)写过关于语言方面的论著，无可辩驳地把第一期除障忿怒神像发展的关联看成视觉语言的平行形式。"生动的隐喻是发明的隐喻，"他写道，"通过对隐喻中句子里的不和谐音产生反应，意义有了新的扩展。"[104]这种意味深长的不调和的确也可用在除障忿怒神像上，通过打乱魔与神、以及佛教神与冥府神的种类，事实上精巧地构成了一种具有创新精神的隐喻。里克尔还在继续深入探讨：

> 新颖的隐喻由于一再重复而渐渐被废弃不用，这的确是事实。在这种情况下，延伸出来的意义变成了我们的词汇的一部分……[105]

奥贝塞克(Gananath Obeyesekere)也讨论过象征主义的风格化问题，类似地他也将它与意义的平面化(flattening)联系起来：

> 当一个象征符号成为样式化的惯例，它就丧失了内在的不定性……它的杠杆作用和可操作性。[106]

第一期后段图像中除障忿怒神的风格化表明，由于重复使用，其隐喻的效力已经衰竭。迄今为止密教的其它阶段已经在除障忿怒神那富于表现力的内容上投下了资本，从旧的上下文中将他抽取出来，新的环境将成为他的天下。不知不觉中这种做法或许沿用了一些第一期密教艺术的早期阶段里围绕在马头明王周围的视觉与教义方面的含义。有种意见把圣像(icon)当作是固定不变的，认为它成功地反映了特定的意识形态、拒绝改变，这样的观点非常准确地适用于忿怒相神题材一再重复的风格化时期。圣像的观念在第一期早些时候并不那么恰当，那个时期以革新和成长为

特征;也不适用于中段,那时图像保持了力量但仍对自已加以变化。

遗存作品

东印度之外的图像

当佛教和佛教图像传播到印度疆域之外时,我们相信观音与马头明王的图像也必然会找到他们向外流传的道路。毕竟它们公元8世纪至12世纪之间的印度比较流行。然而,第一期图像的传播受到一些因素的制约,这也是很自然的事。这些因素包括地域间的联系是否直接、交流的时间选择和佛教的类型——其他文化最热心于寻求哪一种。日本与印度几乎没有直接的接触,在公元8世纪、特别是9世纪中流布到那里的有关马头明王的文字或图像主要属于第二期。事实上日本对第一期马头明王图像一无所知。除了一些罕见的例外,中国也很缺乏第一期图像,这让人费解。考虑到观音菩萨以及大乘佛教菩萨与净土信仰在中国石窟雕塑中的重要性,以及一些记录第一期马头明王思想的文本存在汉译本的事实,就更加令人震惊了。不过,如果不考虑敦煌,再排除大足这样将民众佛教与流行的宗教混合为一体的地方,则大多数中国石窟雕塑都创作于公元9世纪之前。在那之后印度图像在中国的影响力实在可以忽略不计,而在那个时段前后马头明王在东印度已成为观音菩萨标准眷属的一员。

在一定程度上西藏的情况与日本相反,它与印度的接触是直接而持久的。但早期西藏图像缺乏传世之作,给我们的研究设置了障碍,这种情况通常归咎于西藏公元840-842年间严厉的灭佛运动,[107]大约在同一时间中国也发生了灾难性的会昌法难。公元11和12世纪的考古成果很丰富,可以复原出一些马头明王的图像(主要在西藏),第二期图像仍占优势。

斯里兰卡很少有成熟的密教图像，当地的佛教连大乘都只是小宗。实际上，公元 7－10 世纪之间在那里“观音菩萨崇拜是大乘佛教的主要表现”。[108]斯里兰卡的大乘佛教据点至少提供了两件与观音菩萨共同出现的第一期马头明王像，很可能还可以找到更多的例子。[109]那里发现的图像与上文讨论过的第一期除障忿怒神的发展过程相吻合，尽管证据十分贫乏，仍强调了大乘佛教的菩萨崇拜并不依赖于忿怒相神这样的“怛特罗”(Tantra)因素。

东南亚看来是寻觅第一期图像的丰饶的猎场。尤其是中爪哇(Central Java)，大量的文献记载过它与那烂陀的联系，[110]上面我们曾考察了很多在那烂陀制作的雕像。此外，若干件第二期除障忿怒神像也保存了下来。不过除了一些 13 世纪晚期雕凿于东爪哇的雕像，显然没有更早的第一期除障忿怒神得以保存。[111]泰国和柬埔寨的第一期马头明王像看来同样稀少，尽管这里是观音菩萨崇拜的圣地。[112]后来密教渗透到这一地区，一些第二和第三期的除障忿怒神图像将在以后的章节中引用到。

在印度之外，第一期除障忿怒神图像的考古发现一般说来是相对匮乏的。幸运的是，西藏、中亚、西域和尼泊尔尚存一些高质量的范例，它们十分令人信服地展示了作为观音菩萨胁侍的马头明王在印度之外也为人所知。进一步说，不管这些例证年代的早晚，它们能确凿地证实我们为第一除障忿怒神勾勒的宽泛的发展轮廓。

据我所知，印度本土之外最早的第一期马头明王来自一幅可爱的四臂观音像，是由伯希和(Paul Pelliot)发现的、现藏集美博物馆(Musée Guimet)。【图略】其年代可能在公元 8 世纪晚期或 9 世纪早期。[113]由于观音菩萨左手持索，他通常被认定是不空羂索观音。他身边围绕着五身优雅的女性胁侍，第六身则富于男性气概，就在观音菩萨下方。

第七身人物即马头明王，他坐在观音菩萨右下方。这身蹙眉、

留毙的除障忿怒神有四臂,属侏儒药叉型,手上分持莲花、金刚杵和杖。第二只左手当胸,可能结期克印。最有趣的是他头顶上冒出来的绿色马头。目前我们研究过的马头明王像中,这才是第二件依据名号的字面意思来描绘的作品,尽管在相关的文本描述中大多提及了这一独特的特征。在印度,唯一一件记录在案的带有马头的第一期马头明王是里特贝格博物馆藏观音菩萨雕像中的胁侍【图略】,二者的年代约略相同。

事实上从整体的体型、独立的基调来说,里特贝格博物馆藏品与其它任何作品一样接近印度原型。人们可能也会指出,古尔吉哈尔马头明王金铜像【图略】拥有相似的姿势。若干奥里萨的例子将马头明王描绘为四臂,尽管并没有一件在持物的安排方面与里特贝格博物馆藏雕像完全一致。我们已看到,杖是他最普通的特征之一。菩提流志公元707年所翻译本中,描述侍奉不空羂索观音的马头明王时有几处提到了他所持的花,[114]虽说印度流传下来的图像极少与之相关。即使没有找到精确的印度原型,我们仍能从马头明王与不空羂索观音及其他眷属的相对大小判断出,他是尊有一定身份和威力的神灵。在我们追溯出的发展过程中它与9和10世纪吻合得很好,当时第一期马头明王在印度佛教美术中到达了他的巅峰,这之前艺术家还在尝试从以前的药叉和湿婆侍卫图像中创造适当的形式,这之后公元10世纪晚期和公元11世纪时开始风格化。

在画面背后,我们能觉察到印度的图像志特征,以及明显的印度视觉习惯。这幅让人着迷的绘画发现于敦煌石窟筑墙封堵的藏经洞中。但就风格而言,它不是中国式的。它那精致、自由挥洒的轮廓线条向身体中注入了感性的美,曲线柔顺而又沉着,比敦煌发现的同时代的中国绘画更有力。扁圆的(而不是浑圆的)头光,组成上眼睑的波动的线条和衣服的透明感,这样的细节将它与中国的绘画手法区分开,而与印度艺术联系起来。自然而然地我们想

到西藏有可能充当了中介，特别是因为这幅画的制作年代在吐蕃占领敦煌的时期，即公元 781 – 847 年间。不过，我们提到过同时代的西藏艺术品匮乏，致使我们不能准确地做出判断，这件作品是吐蕃艺术家在敦煌绘制的，还是艺术家们在其它地方创作、然后带到敦煌来的。[115]在敦煌发现的有些画作有上有汉文和古藏文双语题记，同时另一些只有古藏文题记。[116]再有一些没有题记，但很明显不属于中国风格。其中一些与集美博物馆藏画有相似之处，尽管能够与之媲美的只有一件。[117]如果这幅画的作者（不管他属于哪个民族）接受过在西藏最受赏识的风格的熏陶——看上去这很有可能，如果它的确代表了 9 世纪时西藏艺术的水准，那么我们就能够得出结论，在这个关头上西藏艺术非常透明，我的意思是它容许当时印度的风格和图像志特征充斥其内并成为主流。

关于这幅画还要再说一点。韦陀（Whitfield）、噶尔美（Karmay）、弗热尔（LaureFeugère）和海勒（Amy Heller）称它为坛城。[118]宽泛地说这里用此术语有些理由，因为诸神排列的方式即使不能说是对称也可以说是有序的，与中央形体较大的主尊形成协调的关系。然而，这个名称又有点误导，因为当时在敦煌该术语是在严格的意义上运用的，指的是围绕中央神在四方及四维*上绝对对称地布置诸神。定义严格的坛城反映的是第二期和第三期密教所关心的内容。这里我们见到的不是坛城，而是对一铺三尊体系加以扩展后的结果。同样它完美地与第一期的观音菩萨和马头明王相吻合，我们已经在历时悠久、传播广泛的观音信仰的背景下对他们进行了考察。

对于另一件相关的作品——科兹洛夫（Kozlov）从黑水城（Khara Khoto）发现的十一面八臂观音像[119]——我们应作相同的

---

* 译注：四文明东南西北四个主要方位，四维则是东南、东北、西南、西北四个次要的方位。

考虑。无疑它具有西夏的风格特征，但其风格起源于东印度的绘画，经过西藏中部传播开去。

另一身有马头的第一期马头明王是羌巴（Changspa）的一件佛像背面的装饰，其地在藏区西部拉达克的列城附近。【图略】这件雕像年代很早，可以纳入西藏前宏期留存下来的珍稀图像之列。尽管遭到了磨损，其印度雕刻原型显然在公元10世纪以前。我们感到另一面上雕刻的佛陀体态颀长，这一面上观音菩萨的形式平滑而圆满，与公元10世纪时在克什米尔占统治地位的风格迥异。不过，在比例处理方面还是有些笨拙，形象也稍有点生硬，透露出这是藏区西部地方对印度范本的重新阐释。它可以放置在公元9世纪中，最迟不晚于10世纪。

马头明王身体呈圆筒状，头很大，倚在杖柄上。他周围的背景可能是火焰。最有意义的是头冠上出现了很大的马头。【图略】明王的头和马头都向内、朝着菩萨的方向。从相对比例来看，可供比较的印度作品是奥里萨的四臂观音像。【图略】事实上这种图像肯定有金属铸造的模型，供拉达克的雕工塑匠们使用。

洛杉矶县立艺术博物馆藏有一件西藏的无量寿佛画像，其中保存着第一期马头明王的形象[120]。【图略】它创作于公元12世纪晚期，是西藏传世最早的唐卡之一。[121]构图中无量寿佛大像占据了主要位置，加上两身菩萨立像构成三尊配置，两侧还有僧人和供养菩萨形成对称的群体。下面一行中央有三位菩萨，即观音、文殊和金刚手，左端可能是蓝色身相的除障碍神、或许就是不动明王（Acala。主要作为第二期的除障忿怒神）。和敦煌画上一样，马头明王又在下方右边的角落里。不过他不是蹲坐着，而取活跃一些的展左姿势，与奥里萨的一些图像【图略】相同。通过从头发中伸出来的绿色马头可以确定他的尊格。他右手挥动长杖，左手作期克印。总的说来，他比印度同时的大多数第一期马头明王图像都更强大有力且显得好斗得多。我们将看到在第二期图像中忿怒相

神采取了更富攻击性的举止，将观众的注意力吸引到他们及其力量之上，和第一期除障忿怒神恰成对照，后者只是向他所侍奉的更重要的角色作礼。

显然我们这里看到的是引入到第一期图像中的后来的第二期形式。这还不是一个坛城。它是一位特定的西藏喇嘛确吉坚赞（Chökyi Gyaltsen）在他的长生成就（life - attainment）仪式上奉献给无量寿佛的。[122]这种仪式看来与多罗菩萨的“长寿灌顶”（initiation into life）有关，后者为求延命长生，拜尔对它进行过研究。这里也得观想无量寿佛：

……他有一面，双手结禅定印，手上捧盛满长生甘露之泉的金瓶。[123]

西藏佛教徒还奉行另一种仪式，其中就将马头明王描绘成画上表现的形式，作为无量寿佛掌管的莲花部的保护者，负责驱逐恶魔：

……他身红色，一面二臂，右手在天空中挥舞着佉陀罗（khadira）木杖，左手在胸前作恐吓的手势。他三目圆睁，瞪眼凝视，口中露出四枚尖利的牙齿；他的眉毛和唇髭都是红黄色的，象在末日燃烧的火焰；他的头发是浅黄色的，根根直竖，头冠上绿色的马头嘶鸣着。他以八大龙王为饰，下身围虎皮，右腿曲、左腿伸，站在升腾着知识之火的物体中心。[124]

从严格的意义上讲，这幅画有马头明王随侍的无量寿佛像的功能不是密教的。对长生和庇佑的祈愿适合传统大乘佛教信仰的领域。一铺三尊的构图也支持这种读解。马头明王执行的职责与第一期礼拜的需要十分吻合，但他的形式是从第二期的环境中借

用来的，在西藏二者共存不悖。公元15世纪江孜（Gyantse）大塔外周殿堂中的一幅马头明王画像【图略】同样也是如此，或许还包括齐默曼家族（Zimmerman family）收藏的一件公元12世纪的铜像【图略】，尽管这里无法复原其原始的周围环境。马头明王好斗的形式不是西藏人的发明创造，这一点将在本章的结语中进行探讨。大多数西藏传世马头明王像的形式特征是在第二期发展起来的，更凶悍忿怒，但这些马头明王像【图略】是西藏第一期环境中的例子。[125]它们有助于解释关于西藏的马头明王像的诸般问题，包括它与印度传统的复杂联系。

尼泊尔雕塑和绘画的风格与东印度美术截然不同，然而它们在选择题材时受到了比哈尔和孟加拉的佛教艺术中心的强大影响。就我们目前关心的课题而言，应该指出在尼泊尔人们也在菩萨身边发现有早期的忿怒相胁侍。在这些早期作品中有公元7和8世纪的侏儒药叉型除障忿怒神的例子，他们侍奉着金刚手菩萨，充当他的金刚杵的化身。[126]

直到公元16世纪，在不空羂索观音的绘塑中仍继续表现马头明王。那些图像仿佛是标准原型的翻版，其中马头明王竖一膝而坐。他身红色，属侏儒药叉型，系着风格化的兽皮腰布，身缠一条蛇作为圣带。头戴镶嵌珠宝的精致宝冠，冠后蛇发直竖。头顶上有一个小小的马头。他的眼睛睁得很大，第三只眼睛也是如此，口中呲出尖利的牙齿。他右手扬起作供养印，向观音菩萨表达敬意。在大多数本质要素上，这身马头明王与我们所发现的印度公元10、11和12世纪中蹲坐、礼拜观音菩萨的马头明王像【图略】是一致的。我们可以推测他原本持有一根杖。从绘画来判断，公元16世纪尼泊尔的马头明王与离垢菩萨的关系与晚期印度的观音菩萨像中的多数情形相同。因此马头明王跪在不空羂索观音宝座下方、离垢菩萨之下，离垢菩萨与观音菩萨的躯干大约在同一水平上。有意义的是她比马头明王要大。

波特(P. H. Pott)发表过一件莱顿(Leiden)藏公元16世纪绘画上的题记,它也有助于让我们了解到这类图像的宗教背景方面的一些情况。确切地说它没有牵涉到密教,祈祷的是长生、健康和财富等世俗利益,这应该在意料之中。下面是波特提供的题记全文:

致敬!在652年磨祛月(Magha, 星月)*九日星期五、明亮的月亮半圆之时,在般诺末罗王(Rāja Pranamalla)治下,施主(yaj?amana)Bhiksusri、妻Jirulaksmi、息子Kamalasingha、媳Basulaksmi与Daralaksmi,在不空羂索观音脚下祈愿后,住在Mahābhuta(毗诃罗)的Gosain – Kumara Thakura寺中:愿生无疾患,享有子嗣和财富、幸运,子孙连绵不绝,愿变老时收获圣典(sastra)中预言的一切果实。[128]

公元16世纪尼泊尔的马头明王像验证了我们的两个假设。第一,它们强调了图像志正统的权威,东印度到公元10世纪晚期和11世纪时形成的标准的马头明王图像类型,几百年后尼泊尔仍把它们当作圣像来复制。第二,莱顿藏画的题记再次证实了这些图像出现在大乘佛教菩萨崇拜的背景之中,而非密教的情境;它为世俗生活而祈祷,可是密教主要关心此生的正等觉(samyaksambodhi, 三藐三菩提。究竟圆满的觉悟)。区别在于在世俗的与超世俗的力量之间,“有些人关心这个世界上这样那样的庇佑或个人利益,有些人则关心参证觉悟的进展。”[129]

区分二者是必要的,但不是说成熟的密教不曾把世俗目的提到议事日程上来,它肯定还是有的。然而,第一期图像一致承认只以世俗利益为指归的阐释。找不到超凡脱俗的目标,这真是异乎

* 译注:相当于太阴历值一月十六日至十二月十五日。

寻常。第一期图像就被限制到这样一种信仰体系当中，无论我们的题记证据出自哪里，无论我们用来作出判断的图像志背景是多么地广泛：从公认的奥兰加巴德和埃罗拉最早的图像开始，到奥里萨、比哈尔和孟加拉的寺院建筑群，再到黑水城、西藏、爪哇和尼泊尔。我们的证据几乎只能得出一种推论，即除障忿怒神像不一定预示了密教，观音多臂的形象或陀罗尼也不能与密教划上等号。第一期除障忿怒神像是从大乘佛教中形成的，有一支大乘信仰的图像继续将他们融纳进来，甚至当他们已超出了胁侍地位时仍然如此。

结　论

如果我们要画出公元7－12世纪之间第一期除障忿怒神像在东印度发展历程的示意图，会得到一个不平衡的钟形曲线。它从公元6世纪晚期朦朦胧胧地出现，8和9世纪陡然上升，10世纪时到达巅峰，11世纪时曲线开始变平，呈现出衰落的倾向。这样的示意图能同时反映除障忿怒神在持久不衰的“陀罗尼”大乘佛教环境内所保持的视觉与宗教两方面的吸引力。在大乘佛教范畴内的真言道（Mantranaya）实践以菩萨崇拜为特征，并从密教那里借鉴了图像与实践，此外它还受到大乘佛教图像、词汇与神灵系谱的深刻影响。从这些图像的制作意图（例如，祈愿长生和往生净土）来判断，显而易见第一期除障忿怒神像在很大程度上与“纯正的”密教保持了天渊之别。

最早的第一期除障忿怒神的形式借鉴了从前的药叉和与药叉有关的半神图像，包括湿婆侍卫和法器使者。在除障忿怒神身上，含混、潜在的恶意和被迫皈依的感觉徘徊不去。另外，手势和姿态有很可观的变化，只是供养印和调伏印明显常见些。早期的艺术家们不关心他们所表现的除障忿怒神个体的一致性或特定性。在

前段除障忿怒神的形式性质都差不多(教义学说则不一定),焰鬘德迦和马头明王很容易弄混。

中段的形象就不那么容易联想到药叉和起源于药叉的形式了。原型的影响力仍很活跃,但它们更好地融入到整体的图像之中。除障忿怒神看起来经常抓住了艺术家及其教友的注意力,致使菩萨的诸多眷属中其他成员被相应地忽视了。除障忿怒神被塑造成强大有力而勇猛好斗的样子。这个群体中诸成员的图像志开始分化,例如焰鬘德迦的牛或马头明王发中的小马头,这在他们第二期的形象中就很显著了,不过到这时还只是偶尔一见。

不过,到中段尾声时表现除障忿怒神的方式明显地减少了。调伏印索性就见不到了。供养印和靠在短杖或短棍上的姿势比比皆是。到公元11世纪时标准化的苗头到处可见。艺术家们都采用通用的范本来表现除障忿怒神。结果是除障忿怒神像的地位降低了,这可以用体量的削减和图像类型的标准化来衡量。他们的震慑力衰减了,常常变得只剩下暴躁易怒或滑稽调皮。

要弥合它与完全属于密教的第二期除障忿怒神像之间的差距,我想采用的办法是最后考察一件奥里萨的图像。它有些简陋,保存状况不佳,留在露天里,过去应该曾保存在山上一处砌石打磨的寺庙遗址里。[130]布巴内斯瓦尔(Bhubaneswar)南部的赫里布尔(Haripur)村附近荒无人烟的阿拉格尔山(Aragarh Hill)上孤零零地分布着几件造像,它就是其中之一。尽管它的现状糟透了,但就图像志来说它是过渡期的一个很好的例子,反映的观念正处于大乘佛教菩萨崇拜与密教之间。在这件孤例上两种相关而又有分歧的模式能并置不悖显然是独一无二的,反证了在其它地方二者始终是分离的。

正在讨论的这件作品是一件四臂观音残雕,由于暴露在风吹日晒雨淋之下它的保存状态更趋恶化。【图略】和其它所有的四臂或六臂观音像【图略】一样,他的上右手持数珠,下右手作与愿

印。右腿下垂的姿势佐证了他的确是观音菩萨,他经常采用这种坐姿。雕像的上部是很典型的第一期大乘菩萨崇拜的图像,这一节讨论的就是这个问题。

然而,莲座以下的部分【图略】非常有意思,在东印度似乎尚无先例。这一部分表现了三身形象,三者都不属于大乘佛教的菩萨崇拜,而属于第二期的密教。在观音菩萨垂下的右腿右侧、右脚面的正上方,有一身跏趺坐的人物,双手结智拳印(bodhyagrī mudrā):左手在右手下,左手竖食指,以右拳握之。结此手印者唯有一神,那便是大日如来,就像乌德耶吉里精心装饰的大日如来雕像【图略】那样。第二期密教最典型的是两种坛城,一是《一切如来真实义摄经》和《尊胜陀罗尼经》描述的金刚界曼荼罗(vajradhātu mandala),二是基于《大日经》的胎藏界曼荼罗,其中大日如来都处于中央位置,下文我们还将对他作深人探讨。而在晚期的大乘文本如《华严经》(Avatamsaka Sūtra)中,不曾描述过毗卢遮那佛结智拳印。它纯属密教的印相。

由于这件雕像磨蚀得厉害,观音菩萨下方中间一身神像【图略】仅凭照片很难作出有绝对把握的判断。不过,现场亲眼审视这件作品时,不确定性就不攻自破了。左臂上置一铃,右手在胸前所持之物必定是金刚杵,那么这就是金刚萨　(Vajrasattva)像,可以对照出自奥里萨的塞勒姆布尔(Salempur)的金刚萨　或勒德纳吉里的密教“第四寺”的金刚萨　残像。[131]金刚萨　也是密教的旗帜性神灵之一,是金刚部(vajrakula)的一位有代表性的菩萨,他在《一切如来真实义摄经》中有特殊的地位,后来与“第六”佛持金刚等同起来。在大日如来旁边找到他强烈地暗示着真正的密教的观念。而他也被当作观音菩萨的从属则出乎意料。

大日如来和金刚萨　在密教文本中时有关联,尽管如此,找不到把他们当作观音菩萨胁侍的理由。人们可能用早期密教的胎藏界三部体系来解释这三者,其中大日如来代表如来部

(Tathāgatakula),金刚萨埵代表金刚部,而观音菩萨则代表莲花部。可是,这种三尊关系的例子一般说来是以如来部为核心的,大日如来像形体较大,位于中心。这里莲花部的代表体量最大,而另两者处于边缘位置。不论人们试图怎样解释这两尊神出现在观音菩萨像基座的事实,都不得不承认其独特的混合本质。

基座上的第三身神也是其中最大的。他有两臂,属侏儒药叉型,头发堆在头顶,右手持金钢杖,而左手作期克印并持索。随侍观音菩萨的这身人物的图像志,包括他的姿势和相对大小,使我们将他确定为马头明王。至少有两件奥里萨的第一期马头明王像【图略】手持金钢杖,奥里萨的马头明王像【图略】以及出自比哈尔的第一期图像【图略】上也发现过索。甚至有一件【图略】在执索的同时结期克印,与这件作品完全相同。

他活跃而具有震慑效果的姿态手势远不是第二期除障忿怒神的典型形象,在那个意义上说他与同在基座上的大日如来和金刚萨埵十分协调。事实上他类似西藏所知的马头明王的一种密教形式。高罗佩描述了这种形式:

在这种形式中这位神灵〔"持杖马头明王"〕只有一面二臂。右手持杖,以一种威胁的姿势举起。屈左手当胸、执索〔即 tarjanī - pāśaa mudrā〕。身红色,头发中现出绿色马头。著虎皮,饰人头链和一条绿色的蛇。两足各踏一恶灵。[133]

在西藏,马头明王的这种形式在第二期的环境中更常见,但它也渗透到上面探讨过的西藏绘画【图略】中。

这件雕像【图略】上看不到马头,但就像上文讨论过的那样,马头在印度的第一期马头明王像上极其罕见。也没见到这一文本中提到的足下的"恶灵",除非我们将马头明王脚踩的虎理解成障碍而不是坐骑。虎蹲踞着,面向金刚萨埵,虎头被马头明王踏在右

足下，而它竖起的尾巴蜿蜒在雕像的左边缘上。

就我所知只有一位除障忿怒神以虎为坐骑，那就是能灭三界(Trailokyanasaka)。[134]这是一身被除障忿怒神坛城所吸纳的小人物，出现在公元9世纪中斯里兰卡高僧金刚铠(Vajravarman，伐折罗跋摩)对第二期文本《尊胜陀罗尼经》所作的注释中，此人乃是庆喜藏(ānandagarbha，阿难陀檗喇婆)之师。注释仅存藏文本，不过部分章节、包括《尊胜陀罗尼经》自身已被斯廓卢普斯基(Tadeusz Skorupski)译为英文。[135]尽管这身骑虎神像的尊格很含糊，但能灭三界和马头明王一样也是莲花部的忿怒相代表，宝冠中有莲华部如来阿弥陀佛的化佛像，这恐怕不是巧合。因此这两身忿怒相人物之间在图像志方面是有联系的，不管这种关系是多么地微弱，都强调了这样一个事实，即乘虎的莲华部忿怒相代表并非全无先例可言。

虎出现在这样一件反常得惊人的雕像上、一尊忿怒相神下方，在其它方面这身神与公认的第一期马头明王像的特征是吻合的。让我们假设，我们也必须这样假定，艺术家工作时奉行了当时的传统，他掌握的图像志特性比我们知道的多，而且他既没有疯也没有被误导。除开反常的那些情况，忿怒相神出现在观音菩萨之下的座上，至少这一点与东印度的规范是一致的。这位与观音菩萨有关的忿怒相神非常可能就是马头明王。我们可以这样解释虎的出现，即艺术家或赞助人方面希望模仿焰鬘德迦为马头明王创造兽骑，兽骑与焰鬘德迦的关系很密切，特别是在奥里萨。【图略】公元10世纪晚期焰鬘德迦所踏之牛与今天人们在东印度村落中旅行得到的印象相反，它不是经过驯化、可以胜任负重工作和农活的家畜。相反，牛被认为是强壮的、充满野性的、潜伏着危险的动物，因而很适合充当焰鬘德迦的坐骑。[136]虎同样很可怕，可能被认为适宜作马头明王的坐骑，这种想法或许只限于一地。表现马头明王时这样借鉴焰鬘德迦的图像志与虔诚的日本密宗信徒大量摘录文

本的行为是类似的。高罗佩展示过，“马头明王坐在水牛上的描述出自专门奉献给另一位明王即焰鬘德迦的文本。”[137]这里可能也出现了本质相同的情形。无论如何我们都不得不将这身形象定为马头明王，至少暂时做这样的处理，坐骑虽然不同寻常，可是在识别其身份时坐骑与其它有利的证据并无矛盾冲突。

总的说来，这件雕像【图略】将第一期和第二期神灵捏合到一起。上部是菩萨崇拜的标准像，四臂观音。下部描写了第二期密教最重要的神中的两尊——大日如来与金刚萨埵。将这两个世界联系起来的就是以愤怒形式出现的马头明王。第一期观念中接受马头明王作为四臂观音的胁侍，人们甚至期盼他的出现。但他慑人的风度举止，包括金钢杖、期克印和索，站在猛虎背上，使得他也可包容于第二期的除障忿怒神概念中，在第二期里他们是五佛的直接而强大的化身。第二期除障忿怒神不仅仅是菩萨的胁侍，而是自身就很强大有力的、独立的神灵。在这一特例中，马头明王同时扮演了两种角色。

* 节译自 Rob Linrothe:*Ruthless Compassion*, *Wrathful Deities in Early Indo - Tibetan Esoteric Buddhist Art*, London: Serindia Publications, 1999

注　释

1. 参见 N. P. Joshi, "Hayagrīva in Brahmanical Iconography," Journal of the Indian Society of Oriental Art ns 5 (1972 - 73): 36 - 42(焦西:〈婆罗门教图像志中的马头明王〉,《印度东方艺术学会杂志》)。题词出自《大正藏》卷20、第1072A号经,页155上。
2. 高罗佩:《马头明王——从真言乘角度看中国和日本的马崇拜》,莱顿,1935年版,页9 - 10。
3. 同上书,页10。另见焦西:〈婆罗门教图像志中的马头明王〉,页39。
4. 出自"心间伏藏(Dgons - Gter)"条目,载 Esoteric Teachings of the Tibetan

Tantra: Including Seven Initiation Rituals and the Six Yogas of Nāropa, trans. Chang Chen Chi and ed. C. A. Muses (York Beach, 1982), 61(张澄基译、缪赛斯编:《藏传怛特罗的秘密教义——七种灌顶仪与六种那若巴瑜伽》)。该书编者缪赛斯的注释与方式不当而且可厌,不过译文却是有用的。

5. 高罗佩:《马头明王——从真言乘角度看中国和日本的马崇拜》,页 95 - 96。
6. 转引自高罗佩:《马头明王——从真言乘角度看中国和日本的马崇拜》,页 54。此前的法语译文参见"马头観音"(Batōkannon)条目,戴密微编:《法宝义林——汉和资料中的佛教百科辞典》(Hōbōgirin: Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme d'Après Les Sources Chinoises et Japonaises)第一分册,东京,1929 年版,页 58 - 69。【译注】此处汉译文选用《大毗卢遮那成佛经疏》,《大正藏》卷 39,页 632 下。
7. 高罗佩:《马头明王——从真言乘角度看中国和日本的马崇拜》,页 15 和 19。
8. 参见 Jean Przyluski, "Les Vidyārāja: Contribution à l'Histoire de la Magie dans les Sectes Mahāyānistes," Bulletin de lécole Fran? aise de Extrême - Orient 23 (1923)(普齐吕斯基:〈明王——大乘佛教诸宗派巫术历史研究的进展〉,《法国远东学院学报》)。
9. Robert Hans van Gulik, Siddam: An Essay on the History of Sanskrit Studies in China and Japan (New Delhi, 1980), 22 - 24(高罗佩:《悉昙——论中日梵文研究的历史》);同氏:《马头明王——从真言乘角度看中国和日本的马崇拜》,页 48 - 51。
10. 高罗佩:《马头明王——从真言乘角度看中国和日本的马崇拜》,页 28。
11. 焦西:〈婆罗门教图像志中的马头明王〉,图 1 和 2;高罗佩:《马头明王——从真言乘角度看中国和日本的马崇拜》,图 1 - 3。
12. 我只知道日本有少量这样的图像,可以追溯到 9 世纪中叶圆珍(Enchin,智证大师)带回日本的画卷《台藏图像》(Taizō Zuzō)。一件出现在觉禅(1143 - 约 1218 年)所著《觉禅钞》中,收录于《大正藏》卷 89、第 3022 号经,页 832;载高罗佩:《马头明王——从真言乘角度看中国和日本的马崇拜》(卷首画),讨论见页 47 - 48;《法宝义林——汉和资料中的佛教百科

辞典》第一分册，页58、图27、讨论见页60。《台藏图像》卷中与胎藏界曼荼罗图像相关的部分现藏奈良国立博物馆，发表于上原昭一（Uehara Shōichi）编：《日本美术全集》第6卷"密教の美术：东寺·神护寺·室生寺"，东京，1980年版，页169，图59；载石田尚　（Ishida Hisatoyo）：《曼荼罗の研究》（两卷），东京，1975年版，卷2页11，图94。

13．另一个候选者是同一窟中多罗菩萨的湿婆侍卫状的胁侍。参见 Carmel Berkson, The Caves at Aurangabad: Early Buddhist Tantric Art in India (New York/Ahmedabad, 1986), 149, 137（柏克森：《奥兰加巴德石窟群——印度早期怛特罗佛教艺术》）。约翰·亨廷顿（John Huntington）将第6窟门廊另外一端、即金刚手菩萨【图10】对面的菩萨与其胁侍分别断定为观音和马头明王，见"Cave Six at Aurangabad: A Tantrayana Monument?," in Kaladarsana, ed. Joanna Williams (New Delhi, 1981), 50（约翰·亨廷顿：〈奥兰加巴德第六窟是真言乘的遗迹吗?〉，威廉姆斯编：《时世观察》）。然而，柏克森则将该菩萨视作文殊，见《奥兰加巴德石窟群——印度早期怛特罗佛教艺术》，页178。胁侍人物以放松的姿态站立着，手持碗，可能在作供养。与金刚使者【图10】不同，他的姿势和动作都没有进攻性，很难明确地把他当作除障忿怒神。

14．高罗佩：《马头明王——从真言乘角度看中国和日本的马崇拜》，页24。

15．参见兰卡斯特（Lewis R. Lancaster）：《高丽大藏经目录与说明》（The Korean Buddhist Canon: A Descriptive Catalogue），柏克利，1979年，页147，第427号。

16．高罗佩：《马头明王——从真言乘角度看中国和日本的马崇拜》，页24；页56做了重述。

17．关于《大正藏》卷20、第1092号经，参见兰卡斯特：《高丽大藏经目录与说明》，页106、第287号（南条文雄英译《大明三藏圣教目录》第317号）。较早的版本（《大正藏》卷20、第1095号经，《南条目录》第315号）没有出现在高丽大藏经中。

18．《大正藏》卷20、第1093号经（《高丽大藏经》第288号，《南条目录》第312号），页399上-402中。迈泽察尔（R. O. Meisezahl）广泛地研究过不空羂索观音文本的汉文、藏文与梵文本；他列举出了5个汉译本，参见"The Amoghapāśahrdaya - dhāranī: The Early Sanskrit Manuscript of the

Reiunji Critically Edited and Translated," Monumena Nipponica 17 (1962): 272(〈《不空羂索神咒心经》——靈云寺藏早期梵文写本的校注与译文〉,《日本古物》)。请注意,迈泽察尔文章中有两处需要勘误:经号应作 1093、错印作 1903 了;还有就是迈泽察尔所编第 4 号经的年代 602 年、以及不空的生卒年 600 - 664 年都是不对的,他工作于 8 世纪而非 7 世纪。第六译是菩提流志 707 年的重译本,作为广本《不空羂索神变真言经》的一部分。

19 .《大正藏》卷 20、第 1093 号经,页 400 上和 402 上。

20 .《大正藏》卷 20、第 1093 号经,页 401 下。

21 . 参见迈泽察尔:〈《不空羂索神咒心经》——靈云寺藏早期梵文写本的校注与译文〉,页 295 - 298。迈泽察尔根据敦煌发现的藏文本重译了该咒经,此本采用中古藏文,底本不是梵本而是汉本。另见 R. O. Meisezahl, "Amoghapāśa: Some Nepalese Representations and Their Vajrayanic Aspects," Monumenta Serica 26 (1967): 494 - 496(迈泽察尔:〈不空羂索——若干尼泊尔造像与其金刚乘面貌〉,《华裔学志》)。

22 .《大正藏》卷 20、第 1093 号经,页 401 下 - 402 上。

23 .《不空羂索神咒心经》,《大正藏》卷 20、第 1094 号经(《南条目录》第 316 号,《高丽大藏经》第 289 号)。该经有个很有意思的后序,其中提到翻译时间为 659 年。

24 .《不空羂索陀罗尼自在王咒经》,《大正藏》卷 20、第 1097 号经(宝思惟译本;《南条目录》第 313 号,《高丽大藏经》第 290 号),页 428 上;《不空羂索陀罗尼经》,《大正藏》卷 20、第 1096 号经(李无谄译本;《南条目录》第 314 号,《高丽大藏经》第 291 号)。宝思惟是迦湿弥罗僧人,他在翻译此经的同年抵达洛阳。依据他的汉名可对译出多个梵名:Ratnacinta、Adisena、Manicinta 以及 Cintāmani。关于他的生平以及在洛阳和长安译场中的工作情况,参见 Antonino Forte, "The Activities in China of the Tantric Master Manicintana (Pao - ssu - wei, ? - 721 CE) from Kashmir and of his Northern Indian Collaborators," East and West ns 34 (1984): 301 - 345(福尔特:〈迦湿弥罗密教大师宝思惟与其北印度合作者在中国的活动〉,《东方与西方》);Lokesh Chandra, "The Tripitaka - Translator Pao - ssu - wei (Cintamani)," in Śramana Vidyā Studies in Buddhism (Sarnath,

1987), 283 - 286(L. 钱德拉:〈三藏译师宝思惟〉,《佛教中的沙门明研究》)。

25.《大正藏》卷20、第1096号经,页415下;《大正藏》卷20、第1097号经,页428上。

26.参见 Pratapaditya Pal, "The Iconography of Amoghapāśa Lokeśvara," Part One: Oriental Art 12 (1966): 234 - 239; Part Two: Oriental Art 13 (1967): 20 - 28(巴勒:《不空羂索观音图像志》一、二部分,《东方艺术》);P. H. Pott, "The Amoghapāśa from Bhatgaon and its Parivāra," Journal of the Indian Society of Oriental Art ns: 4 (1971 - 72): 63 - 65(波特:《帕德冈的不空羂索观音及其眷属》,《印度东方艺术学会杂志》);Janice Leoshko, "The Appearance of Amoghapāśa in Pāla Period Art," Studies in Buddhist Art of South Asia, ed. A. K. Narain (New Delhi, 1985), 127 - 135(莱奥什珂:《波罗时代艺术中不空羂索观音的形貌》,纳拉因编:《南亚佛教艺术研究》)。西藏保存下来的一份成就法中提到,马头明王的四枚犬齿象征着降服四魔:疾病、法障、死亡和烦恼。张澄基译:《藏传怛特罗的秘密教义——七种灌顶仪与六种那若巴瑜伽》,页64。拜尔也研究过一份传为阿底峡撰著、至今仍在使用的仪轨法的视觉表现,它便是将马头明王表现为有四根尖牙。Stephen Beyer, The Cult of Tārā (Berkeley, 1973), 351(拜尔:《度母崇拜》)。

27.《大正藏》卷20、第1096号经,页420中。对仪式中使用的手印(liturgical mudrā。它指的是"禅定观想的特定阶段的标志")与图像志中用于确定某位神灵的"手印"(它"具有它的大神或神灵的特殊的本质或品质……因而手印的观念与怛特罗教的神灵密不可分")进行区别是很有帮助的,参见 Erik Haarh, "Contributions to the Study of Mandla and Mudrā: Analysis of Two Tibetan Manuscripts in the Royal Library in Copenhagen," Acta Orientalia 23 (1959): 64(哈尔:〈坛城和手印研究的进展——析哥本哈根皇家图书馆收藏的两件藏文写本〉,《东方学报》)。

28.《大正藏》卷20、第1092号经,页243上(手印的描述见页326中);同上书,页271上、302上和390下(页246中和368下描述手印)。

29.《大正藏》卷20、第1092号经,页266下和269上。

30.《大正藏》卷20、第1056号经,页75下和81中。关于第二期千手观音信

仰在中国的情形，参见 Maria Dorothea Reis，"The Great Compassion Dhāraṇī of the Thousand - armed Avalokiteśvara：its Scriptural Source and Cult in China"（typewritten；Kyoto，1989）（赖丝：《千手观音的〈大悲咒〉——经典依据及中国对它的信仰》，打印稿）。

31.《大正藏》卷 20、第 1191 号经，页 839 上。

32. 参见普齐吕斯基：〈明王——大乘佛教诸宗派巫术历史研究的进展〉，页 305 - 306。杰耶斯瓦尔（K. P. Jayaswal）曾证明过，该文本的关于历史的部分的撰写不可能早于 8 世纪末。K. P. Jayaswal，An Imperial History of India in a Sanskrit Text【c. 700 BC - c. 770 AD】（Lahore，1934；reprinted，Patna 1988），3（杰耶斯瓦尔：《一个梵文本中的印度皇朝史〔约公元前 700 年 - 约公元 770 年〕》）。

33. 参见麦克唐纳的讨论，《文殊师利根本仪轨坛城》，页 1 - 20。B. 巴达恰里雅的立场最为极端（也最站不住脚），他将《文殊师利根本仪轨》中较早的部分定在 2 世纪，见《密集金刚怛特罗，一名如来秘密》（Guhyasamāja Tantra or Tathāgataguhyaka）的导言，巴罗达（Baroda），1931 年版，页 xxxvii；图齐也将早期密教文本的年代提前，见"Animadversiones Indicae，" Journal of the Asiatic Society of Bengal ns 26（1930）：128 - 132（《印度观察》，《孟加拉亚洲学会杂志》）。斯奈尔格罗夫推测，图齐把《文殊师利根本仪轨》放在公元 5 世纪甚至更早有点靠不住，并告诫说"只有当所有更重要的怛特罗都得到了更好的理解，我们才敢胸有成竹地开始给它们断代。"斯奈尔格罗夫：《怛特罗佛教中的王权神授概念》，页 218。另见 Matsunaga Yūkei，"On the Date of the Mañjuśrīmūlakalpa，" in Tantric and Taoist Studies in Honor of R. A. Stein，vol. 3，ed. Michel Strickmann（Brussels，1985），882 - 893（松长有庆：〈论《文殊师利根本仪轨》的年代〉，施特里克曼编：《纪念石泰安怛特罗与道教研究特集》第三卷）。

34. 高罗佩：《马头明王——从真言乘角度看中国和日本的马崇拜》，页 62 - 75。

35. 同上书，页 62。

36.《大正藏》卷 19、第 901 号经，页 837 下 - 838 上。对照高罗佩：《马头明王——从真言乘角度看中国和日本的马崇拜》，页 73。

37. 高罗佩:《马头明王——从真言乘角度看中国和日本的马崇拜》,页 67 和 68。

38. 同上书,页 74。

39. 《大正藏》卷 19、第 901 号经,页 838 中。对照高罗佩:《马头明王——从真言乘角度看中国和日本的马崇拜》,页 75。

40. Gregory Schopen, "Sukhāvatī as a Generalized Religious Goal in Sanskrit Mahāyāna Sutra Literature," Indo - Iranian Journal 19 (1977): 200(绍彭:〈梵文大乘佛经文献中作为普遍的宗教目标的极乐世界〉,《印度 - 伊朗杂志》)。

41. 迈泽察尔对不空羂索观音图像志的开创性研究堪称典范,包括不空羂索出现在晚期梵文本或其汉、藏译本和注疏中的情形。在一些后来的作品中,一个惊人之处是马头明王作为法器使者出现:他充当的是法杖的化身。不过,这只出现在特殊的上下文中,即微型坛城中的所有神灵、包括不空羂索自身,都被指定为法器使者(不空羂索作羂索,独髻母作剑,如此等等)。参见迈泽察尔:〈不空羂索——若干尼泊尔造像与其金刚乘面貌〉,页 475 - 477、482 - 486。

42. Nalinaksha Dutt, ed., Gilgit Manuscripts Vol. 1 (Srinagar, 1939), 42(杜特编:《吉尔吉特写本》卷一)。绍彭表示,"从古文书学的角度来看,写本自身能够比较准确地断代到 6 世纪。"绍彭:〈梵文大乘佛经文献中作为普遍的宗教目标的极乐世界〉,页 202。

43. 杜特编:《吉尔吉特写本》卷一,页 61。

44. K. K. Dasgupta, "Iconography of Tārā," in The Sakti Cult and Tārā, ed. D. C. Sircar (Culcutta, 1967), 115(K. K. 达斯古普塔:〈多罗菩萨图像志〉,锡尔卡编:《萨克蒂信仰与多罗菩萨》);拜尔:《度母崇拜》,页 65。

45. Marcelle Lalou: "Mañjuśrī - mūlakalpa and Tārāmūlakalpa," Harvard Journal of Asiatic Studies 1 (1936): 328(拉露:〈《文殊师利根本仪轨》与《多罗根本仪轨》〉,《哈佛亚洲研究杂志》)。

46. 《大正藏》卷 20、第 1101 号经,页 452 上和 453 中。

47. 《大正藏》卷 20、第 1101 号经,页 453 中。

48. 《大正藏》卷 20、第 1106 号经,页 474 下。

49 . S. G. F. Brandon: Man and God in Art and Ritual: A Study of Iconography, Architecture and Ritual Actions as Primary Evidence of Religious Belief and Practice (New York, 1975), 1 – 14(布兰顿:《艺术和仪式中的人与神——作为宗教信仰和实践的首要证据的图像志、建筑与仪式活动研究》)。本节的题词出自 Giuseppe Tucci, "Preliminary report on an archaeological survey in Swat," East and West ns 9 (1958): 284(图齐:〈斯瓦特考古调查简报〉,《东方与西方》)。

50 . Asher, Art of Eastern India, 81(阿舍:《东印度艺术》)。莱奥什珂认为主尊是不空羂索观音,见〈波罗时代艺术中不空羂索观音的形貌〉,页 132。

51 . 关于佉萨般那观音,参见 Benoytosh Bhattacharyya, The Indian Buddhist Iconography, 2nd rev. ed. (Calcutta, 1968), 128 – 130(B. 巴达恰里雅:《印度佛教图像志》修订第二版)。

52 . 同上书,页 129。

53 . 同上书,页 395、第 12。

54 . 密多罗:《勒德纳吉里(1958 – 1961 年)》,页 451,图版 CCCXLI. b。

55 . Nancy Hock, " Buddhist ideology and the sculpture of Ratnagiri, seventh through thirteenth centuries" (Ph. D. dissertation, University of California, Berkeley, 1987), 77(霍克:《七至十三世纪勒德纳吉里的佛教意识形态与雕塑》,1987 年加州大学伯克利分校博士学位论文)。

56 . 不过,霍克推测图 69 的年代稍晚于图 70。她将图 69 与另一件上半身残躯作为一组,并从风格上把它们与第四件作品联系起来,认为这尊菩萨肯定要苗条一些,姿态更夸张,而圣带垂落的方式也更风格化。后者看起来好像的确要比图 70 晚。可是,经过仔细审察,发现图 69 的姿势(这是她重申其年代晚于图 70 的依据)并不是那么婉曲,事实上圣带的末端也不是"夸张地转到右边"来作结束,与她提出的风格标志不符。相反,它下垂的样子比图 70 的圣带还要松弛。图 69 中的菩萨的姿势肯定少了些特意的强调。因此我相信,上文中我根据风格排定的年代顺序——即图 32、图 69 与图 70——是成立的。

57. B. 巴达恰里雅:《印度佛教图像志》,页 130 – 132。

58. Pratapaditya Pal, Bronzes of Kashmir (New York, 1975), no. 21, 23, 25,

32 and 37(巴勒:《克什米尔铜像》)。在古尔吉哈尔造像之中发现了一件复杂的金属宝座,在对称安排的两对狮子之间、正中是一身托举力士。它现藏巴特那博物馆,编号 144,发表于拙文〈慈悲的敌意〉(Compassionate Malevolence),图 85 – 86。关于古尔吉哈尔发现的文物,参见 K. P. Jayaswal, "Metal Images of Kurkihar Monastery," Journal of the Indian Society of Oriental Art 2, no. 2 (1934): 70 – 82(杰耶斯瓦尔:〈古尔吉哈尔寺的金属造像〉,《印度东方艺术学会杂志》)。

59 . 同样的还有一件侏儒形的马头明王,他面庞丰满,蹲在一尊那烂陀观音菩萨像的狮子座下,年代约为公元 9 世纪。参见 S. K. Saraswati, Tantrayana Art: An Album (Calcutta, 1977), pl. 55(萨拉斯瓦蒂:《真言乘艺术图集》)。

60 . 苏珊·亨廷顿(Susan Huntington)引用了这条题记的各种各样的识读,《"波罗 – 巽那"雕塑流派》(The "Pāla – Sena" Schools of Sculpture),莱顿,1984 年,页 209 – 210("有年款铭文的雕塑附录",第 12 号)。

61 . 参见苏珊·亨廷顿:《"波罗 – 巽那"雕塑流派》,页 37;Gouriswar Bhattacharya, "A Second Dated Tārā Image of the Reign of Devapāla," Indian Museum Bulletin 17 (1982): 21 – 23(G. 巴达恰里雅:〈提婆波罗治下又一件有年款的多罗菩萨像〉,《印度博物馆馆刊》)。

62 . 例如,G. 巴达恰里雅总结说,"喜尔萨的多罗菩萨不能被称为佉陀罗林多罗,因为她的胁侍不是经典中描述的喜无优树者摩利支天(A? okakānta – Mārīcī),而是马头明王。《成就法鬘》没有提到过任何一位伴有马头明王的多罗菩萨。"G. 巴达恰里雅:〈提婆波罗治下又一件有年款的多罗菩萨像〉,页 23。我觉得,这是不明智地倚赖于单一文本材料的又一个例子,这里倚赖的是一个相对晚出的图像志的概要描述。

63. 萨拉斯瓦蒂发表了这件作品,并说明它现藏加尔各答的印度博物馆;事实上,它藏在那烂陀遗址博物馆。他还将其年代置于 11 世纪前后,看起来太晚了。萨拉斯瓦蒂:《真言乘艺术图集》,图版 61,文字说明见页 xxix。

64 . 多罗菩萨与马头明王,比哈尔,公元 9 世纪前后,约 65 厘米,巴特那博物馆第 11313 号;观音菩萨与马头明王,那烂陀,约 9 世纪,那烂陀博物馆 ASI627/68;四臂观音与马头明王,菩提伽耶,约 9 – 10 世纪,处于摩诃菩提寺。

65. 关于对此像的风格分析,参见苏珊·亨廷顿:《"波罗-巽那"雕塑流派》,页119。关于其出处,参见 Frederick Asher, "The Former Broadley Collection, Bihar Sharif," Artibus Asiae 32 (1970): 107(阿舍:〈比哈尔沙里夫的前布罗德雷收集品〉,《亚洲艺术》)。

66. 博物馆的标签和著录称这件多罗菩萨出自古尔吉哈尔,其实它出自那烂陀。参见阿舍:〈比哈尔沙里夫的前布罗德雷收集品〉,页109。另一件多罗菩萨像不幸打断成两截,现藏那烂陀遗址博物馆,它有一对类似的胁侍。馆藏号12239A/B;印度考古调查局负片第2236/70、2237/70号。

67. Pratapaditya Pal, Indian Sculpture: A Catalogue of the Los Angeles County Museum of Art Collection; Vol. II, 700-1800 (Los Angeles, 1988), 165 (巴勒:《印度雕塑——洛杉矶县立美术博物馆藏品目录》卷二"700-1800年")。亨廷顿夫妇反对把它当作独髻母,因为"人物形象与有关经常随侍多罗菩萨的独髻母的文本描述不符。" Susan and John Huntington, Leaves from the Bodhi Tree: The Art of Pāla India (8th-12th centuries) and Its International Legacy (Dayton, 1990), 129, note 1(苏珊和约翰·亨廷顿:《菩提树叶——印度波罗时代〔8-12世纪〕艺术与其在世界范围内的遗存》)。

68. 迈泽察尔:〈不空羂索——若干尼泊尔造像与其金刚乘面貌〉,页484-485。

69. 高罗佩:《马头明王——从真言乘角度看中国和日本的马崇拜》,页35-36,图版VI。

70. 有关这个问题的深入探讨,参见拙文《慈悲的敌意》,页210-211。

71. Janice Leoshko, "Buddhist Images from Telhara, a Site in Eastern India," South Asian Studies 4 (1988): 89-97(莱奥什珂:〈东印度遗址代尔赫伦的佛教造像〉,《南亚研究》)。

72. 高罗佩:《马头明王——从真言乘角度看中国和日本的马崇拜》,页39;B.巴达恰里雅:《印度佛教图像志》,页146。

73. 密多罗:《勒德纳吉里(1958-1961年)》,图版CCCXL。本节题词出自 Walter Friedlaender, Mannerism and Anti-Mannerism in Italian Painting (New York, 1965), 11(弗里德兰德:《意大利绘画中的样式主义与反样

式主义》)。

74.密多罗:《勒德纳吉里(1958-1961年)》,页449;霍克:《七至十三世纪勒德纳吉里的佛教意识形态与雕塑》,页70、79-80。

75.巴特那博物馆藏Arch 6489号,高2.77米;美国印度研究所底片号AAB 111.15;巴特那博物馆,Catalogue of Buddhist Sculptures in the Patna Museum (Patna, 1957), 84(《巴特那博物馆藏佛教雕塑目录》)。乌德耶吉里在勒利塔吉里以北、勒德纳吉里以西,不要与名气更大的早期石窟遗址乌德耶吉里和肯德吉里(Khandagiri)相混淆,它们在布巴内斯瓦尔以西。

76.霍克:《七至十三世纪勒德纳吉里的佛教意识形态与雕塑》,页70、79-82;密多罗:《勒德纳吉里(1958-1961年)》,图版CCCXXXIV. c和页442。这件雕刻是分三段发现的,密多罗发表的是重新拼接后的样子。

77.铭文发表于萨胡:《奥里萨的佛教》,图18,文字说明见页146。由于铭文中提到了莲花生(Padmasambhava)的名字,它也牵扯到正在争论的乌仗那(Uddiyana)的地望问题当中。参见拙文《慈悲的敌意》,页216-217。

78.对于这个时期的第三件四臂马头明王,参见密多罗:《勒德纳吉里(1958-1961年)》,页451,图版CCCXLII. A。这是一尊菩萨坐像的残段,或为观音、或为多罗。马头明王的手臂几乎与图91和92完全相同,但身姿稍有变化。

79.参见阿舍:《比哈尔沙里夫的前布罗德雷收集品》。

80.请留意出自菩提伽耶的多罗菩萨,发表于苏珊·亨廷顿:《"波罗-巽那"雕塑流派》,图105。

81.这件作品与古尔吉哈尔的雕塑类似,莱奥什珂也注意到了这一点,"Buddhist Art of Northern India," Asian Art: Selections from the Norton Simon Museum, ed. Pratapaditya Pal (Pasadena, 1988), 18-19, fig. 16(〈北印度佛教艺术〉,巴勒编:《诺顿·西蒙博物馆藏亚洲艺术品选集》)。莱奥什珂根据斧头,认为该像乃是"男性侍卫"。我们很同意她的赞美,这的确是"传世的多罗菩萨雕塑中最迷人的之一"。

82.这就是上文提到的古尔吉哈尔的金属宝座。参见注10。

83.对于古尔吉哈尔窖藏的早期报告,参见杰耶斯瓦尔:《古尔吉哈尔寺的金属造像》,页70-83;马头明王发表于图版XXXVI,说明称他为"怖畏"。关于这件作品的参考书目,参见Ulrich von Schroeder, Indo-Tibetan

Bronzes (Hong Kong, 1981), 268, no. 62a(冯·施罗德尔:《印藏铜像》)。

84.比哈尔从公元8世纪到11世纪一直在制作雕塑,与它不同,"孟加拉艺术活动最兴盛的时期直到11和12世纪方才出现。"苏珊·亨廷顿:《"波罗-巽那"雕塑流派》,页155。

85.勒克瑙博物馆藏品o.288号。

86.还有一个片断可以添加到这一组第一期马头明王之中,它现藏那烂陀博物馆,编号19745,高26厘米;美国印度研究所底片第6266号。他右手做相同的手势,但左手持的是杖而不是斧。姿态也有所变化。他本来站在一尊菩萨雕像的右边。面容、表情、发式、胡须等都表明,它属于同一类型。

87.对于与一件有年代铭文、时代相同的作品的风格比较,参见苏珊·亨廷顿:《"波罗-巽那"雕塑流派》,页115。

88.弗里德兰德:《意大利绘画中的样式主义与反样式主义》,页54。

89.早些的像(约11世纪)是一尊佉萨般那观音的下部,只保存着菩萨的足部,但多罗菩萨、善财童子、离垢菩萨和马头明王都得以保留下来。那烂陀博物馆藏品5668号。后者发表于苏珊·亨廷顿:《"波罗-巽那"雕塑流派》,图138。

90.菩提伽耶博物馆藏品41号;拙文《慈悲的敌意》,图95-96。

91.参见阿舍:《比哈尔沙里夫的前布罗德雷收集品》,页108。

92.印度博物馆藏品acc. No. 3795,高76厘米。其时代很可能是10世纪晚期至11世纪早期。大英博物馆OA 1985.5-11.1。

93.这是图60同一写本的一部分,但就像亨廷顿夫妇指出的那样,它属于第二种风格,很可能是在12世纪中叶重作供奉时绘制的。参见苏珊和约翰·亨廷顿:《菩提树叶——印度波罗时代(8-12世纪)艺术与其在世界范围内的遗存》,彩色插图58c(第二栏左图),文字说明见页185-189。相似的第一期马头明王像另见维多利亚与艾伯特博物馆藏的"弗雷登堡"写本(1S-5-1958右以及1S-8-1958中)

94.两者都发表于The Asia Society, Handbook of the Mr. And Mrs. John D. Rockefeller 3rd Collection (New York, 1981), 21-22,114(亚洲学会:《洛克菲勒三世夫妇藏品手册》);苏珊和约翰·亨廷顿:《菩提树叶——印

度波罗时代(8-12世纪)艺术与其在世界范围内的遗存》,第33号,其中对出处和时代做出了更正。

95.新德里国立博物馆藏品#66.46。

96.新德里国立博物馆藏品#60.1501。

97.加尔各答西孟加拉邦立考古博物馆藏品#S25。

98.请注意,这件雕塑现处于西孟加拉邦立考古博物馆的库房,第S295号,高17厘米;拉杰沙希的瓦伦德拉研究学会(Varendra Research Society)博物馆藏观音菩萨像发表于萨拉斯瓦蒂:《真言乘艺术图集》,第60号;出自马哈卡利(Mahākali)、现藏达卡博物馆(Dacca Museum)的精美观音菩萨像发表于上书,第59号。

99.参见苏珊·亨廷顿:《"波罗-巽那"雕塑流派》,页181-182。

100.其它在拙文《慈悲的敌意》中有发表及讨论,图114-116、230-231。

101.这件作品看上去展示了关于艺术风格在比哈尔和孟加拉的发展的知识。还有其它雕塑出自孟加拉而吸收了奥里萨的习俗,例如把背屏的顶端弄得钝而平。注意达卡博物馆中收藏的11-12世纪的雕塑,发表于萨拉斯瓦蒂:《真言乘艺术图集》,第58号。一身微型马头明王作供养印,蹲在离垢菩萨身前,处于菩萨左膝的位置。

102.参见密多罗:《勒德纳吉里(1958-1961年)》,页425、注2;Ramaprasad Chandra, Exploration in Orissa, Memoirs of the ASI no. 44 (Calcutta, 1930), 13, pl. VI.6(R.钱德拉:《勘察奥里萨》)。

103.奥里萨邦立博物馆藏品#AY 189,高162厘米。采集于克塔克区的伯内斯瓦拉纳西(Baneswaranasi, Cuttack),不幸的是保存状况极差。Stella Kramrisch, Indian Sculpture in the Philadelphia Museum of Art (Philadelphia, 1960), 81, plates 12-13(克拉姆利施:《费城艺术博物馆藏印度雕塑》)。

104.Paul Ricoeur, Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning (Fort Worth, 1976), 52(里克尔:《阐释的理论——意义的论述与过剩》)。

105.里克尔:《阐释的理论——意义的论述与过剩》,页52。

106.Gananath Obeyesekere, Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience (Chicago, 1981), 51(奥贝塞克:《美杜莎之发——

论个人的象征与宗教的体验》)。

107."不用说,这个时期的很多古迹以及所有可移动的艺术品都消失了。绘画荡然无存,只有少量金属造像保存下来,透露出一度存在的情形。"约翰·C·亨廷顿:《西藏与汉地导论》(Introduction to Tibet and China),苏珊和约翰·亨廷顿:《菩提树叶——印度波罗时代(公元8-12世纪)艺术与其在世界范围内的遗存》,页290。这种观点逐渐得到修正。参见Roberto Vitali, Early Temples of Central Tibet (London, 1990)(维他利:《卫藏早期寺院》)。

108. Diran Kavork Dohanian: The Mahāyāna Buddhist Sculpture of Ceylon (New York, 1977), fig. 15, 53-55(多汉尼安:《锡兰大乘佛教雕塑》)。另见Ulrich von Schroeder, The Golden Age of Sculpture in Sri Lanka (Hong Kong: Visual Dharma Publications, 1992)(冯·施罗德尔:《斯里兰卡雕塑的黄金时代》)。

109.注意公元9世纪的马头明王与观音菩萨龛像,发表于多汉尼安:《锡兰大乘佛教雕塑》,图15、53-55。照片质量不高,但看起来除障忿怒神遵循着东北印度的模式。根据对一件出自阿努拉德普勒(Anuradhapura)的毗阇耶罗摩寺(Vijayarama monastery)、约9世纪晚期的四臂观音雕像的描述,它肯定也带有马头明王:"一身男性侏儒小像,举手向神。"同上书,页55。另见Ulrich von Schroeder, Buddhist Sculptures of Sri Lanka (Hong Kong: Visual Dharma, 1990), 229, fig. 25(冯·施罗德尔:《斯里兰卡佛教雕塑》)。

110.参见August Johan Bernet Kempers, "The Bronzes of Nalanda and Hindu-Javanese Art," Bijdragen tot de Taal-, Land-, en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie 90 (1933): 1-88(肯佩斯:》《那烂陀铜像与印度-爪哇艺术》,《荷兰-印度的语言、土地与民族学研究的进展》)。

111.参见侍奉不空羂索观音的这组石雕像,包括马头明王在内,13世纪晚期施造于占地查戈(Candi Jago),发表于J. L. A. Brandes, Beschrijving van de ruïne bij de desa Toempang genaamd Tjandi Djago, in de Residentie Pasoeroean (The Hague, 1904), plates 1-4(布兰德斯:《记巴苏鲁安居住区通邦的占地查戈遗址》);August Johan Bernet Kempers, Ancient Indonesian Art (Cambridge, 1959), pls. 253-254, 257(肯佩斯:《古代印度尼

西亚艺术》);idem, "De Beelden van Tjandi Djago en hun Voor – Indisch Prototype," Maandblad voor Beeldende Kunsten 10 (1933): fig. 4(肯佩斯:《前印度原型的占地查戈造像》,《造型艺术月刊》);N. J. Krom, Inleiding to de Hindoe – Javaansche Kunst, 3 vols. (The Hague, 1923) 3: pl. 63(克洛姆:《印度 – 爪哇艺术简介》)。相关的青铜雕板制作于13世纪晚期。参见肯佩斯:《古代印度尼西亚艺术》,页87;同氏:〈De Beelden van Tjandi Djago en hun Voor – Indisch Prototype〉, Museum für Indische Kunst, Berlin, Museum für Indische Kunst, Berlin: Katalog 1976 Ausgestellte Werke no. 308(柏林印度艺术博物馆:《柏林印度艺术博物馆1976年展览作品目录》);Marie – Thérèse de Mallmann, "Un point díconographie indo – javanaise: Khasarpana et Amoghapāśa," Artibus Asiae 11 (1948): 176, fig. 1(德玛尔芒:《关于印度 – 爪哇图像志的一个问题——佉萨般那观音与不空羂索观音》,《亚洲艺术》)。绍特尔曼(J. A. Schoterman)把13世纪的马头明王与西藏保存的一件成就法拿来进行了对比,但是他无法理解为何文本所说是一个"侏儒",并提出"在佛教图像志中不存在真正的侏儒状马头明王。"他的误解源于他完全倚赖文献材料,忽视了视觉艺术。参见 J. A. Schoterman, " A Surviving Amoghapāśa sādhana: Its relation to five main statues of Candi Jago," in Ancient Indonesian Sculpture, ed. Marijke J. Klokke and Pauline Lusingh Scherleer (Leiden, 1994), 54 – 77(绍特尔曼:〈传世不空羂索成就法——它与占地查戈的五件主要雕像的关系〉,克洛克和斯海莱尔编:《古代印度尼西亚雕塑》)。一件1286年的雕塑与之有关联,它现藏雅加达国立博物馆。参见 F. M. Schnitger, Hindoe – Oudheden aan de Batang Hari (Utrecht, 1936), 6 – 8(施尼特格尔:《哈里河的印度教文物》);德玛尔芒:《关于印度 – 爪哇图像志的一个问题——佉萨般那观音与不空羂索观音》,页176 – 188,图2。

112. Louis Finot, "Lokecvara en Indochine," in études Asiatique publiées à lóccasion du vingt – cinquiéme anniversaire de lécole Francaise d'Extrême – Orient, Vol. 1 (Paris, 1925), 231(Finot:〈印中的世自在像〉,《庆祝法兰西远东学院二十五周年亚洲研究文集》)。

113. 这是尼古拉－凡蒂叶(Nicolas－Vandier)女士等给出的年代,Bannières et Peintures de Touen－Houang Conservées au Musée Guimet, Mission Paul Pelliot no. 14 (Paris, 1974), 159－162(《集美博物馆藏敦煌旌幡与绘画》)。最近在讨论西藏的早期崖面石刻时涉及到它。参见 Amy Heller, "Eighth－ and Ninth－Century Temples and Rock Carvings of Eastern Tibet," in Tibetan Art: Towards a definition of style, ed. Jane Casey Singer and Philip Denwood (London: Laurence King, 1997), 86－103(海勒:《西藏东部8到9世纪的寺院与崖刻》,简·凯茜·辛格和丹伍德编:《西藏艺术——定义风格的尝试》)。

114.《大正藏》卷20、第1092号经,页271上和302上。

115. 对这幅绘画以及这种类型的其它作品来说,指定风格渊源是有困难的,相关讨论见 Roderick Whitfield, The Art of Central Asia: The Stein collection in the British Museum, 3 vols. (Tokyo, 1982－85), 2: 21－22(韦陀:《中亚艺术——大英博物馆中的斯坦因收集品》)。另见 Marylin Rhie and Robert Thurman, Wisdom and Compassion: The Sacred Art of Tibet (New York, 1991), 122(莱因和瑟曼:《智慧与慈悲——西藏神圣艺术》)。

116. 噶尔美:《早期汉藏艺术》,页8－14;韦陀等:《千佛洞——丝绸之路上的中国艺术》,第53和54号。

117. 大英博物馆藏有一件麻布观音菩萨画像,发表于韦陀:《中亚艺术——大英博物馆中的斯坦因收集品》,卷2图版38。韦陀注意到,两幅绘画的风格"看来指明了西藏艺术最终选择的方向。"同上书,卷2页21。

118. 韦陀:《中亚艺术——大英博物馆中的斯坦因收集品》,卷2页21;噶尔美:《早期汉藏艺术》,页8、图2说明;Laure Feugère, "The Pelliot Collection from Dunhuang," Orientations 20.3 (1989): 45(弗热尔:〈伯希和敦煌收集品〉,《东方》);海勒:〈西藏东部8到9世纪的寺院与崖刻〉,页100。它还被当作"不空羂索(?)坛城",见尼古拉－凡蒂叶等:《集美博物馆藏敦煌旌幡与绘画》,图版86说明。

119. 发表于 Mikhail Piotrovsky, Lost Empire of the Silk Road: Buddhist Art of Khara Khoto (Milan, 1993), no. 12(比奥特洛夫斯基:《丝绸之路上消失的王国——黑水城佛教艺术》);莱因和瑟曼:《智慧与慈悲——西藏神

圣艺术》,第128号。

120. Pratapaditya Pal, Art of Tibet (Los Angeles, 1983), P1, pl. 7(巴勒:《西藏艺术》)。

121 . 参见 Jane Casey Singer, "Early Thankas: Eleventh – Thirteenth Centuries," 180 – 195 in On the Path to Void: Buddhist Art of the Tibetan Realm, ed. Pratapaditya Pal (Mumbai: Marg, 1996)(简·凯茜·辛格:《早期唐卡——11至13世纪》,巴勒编:《通往空无之路——西藏地区佛教艺术》); idem, "Painting in Central Tibet c. 950 – 1400," Artibus Asiae 54 no. 1/2 (1994): 87 – 136(简·凯茜·辛格:《950 – 1400年前后的卫藏绘画》,《亚洲艺术》)。

122 . 巴勒:《西藏艺术》,页134和259。

123 . 拜尔:《度母崇拜》,页375。

124 . 同上书,页351。

125 . 另一件早期卫藏模仿东印度造像的作品属于埃森(Essen)藏品的一部分,已发表,表现了观音、马头明王和善财童子。这件作品为东北印度的波罗风格,制作于11世纪,但它在西藏制作的可能性更大。Gerd – Wolfgang Essen and Tsering Tashi Thingo, Die Götter des Himalaya: Buddhistische Kunst Tibets, Die Sammlung Gerd – Wolfgang Essen, 2 vols. (Münch, 1989), 1: 40(埃森和次仁扎西亭阔:《喜马拉雅的神灵——埃森收藏的西藏佛教艺术品》)。

126 . 参见巴勒:《西藏艺术》第一部分,图版44;同氏:《美丽仙灵》,第93号。

127 . 参见波特:〈帕德冈的不空羂索观音及其眷属〉,页63 – 65;巴勒:〈不空羂索观音图像志〉,页21;idem, The Art of Nepal: Part II, Painting (Leiden/K? ln, 1978), 35, no. 29(同氏:《尼泊尔艺术》第二部分"绘画")。另见一幅与之紧密相关的绘画(伦敦维多利亚与艾伯特博物馆藏),A. W. Macdonald and Anne Vergati Stahl, Newar Art: Nepalese Art During the Malla Period (Warminster, 1979)(麦克唐纳和施塔尔:《纽瓦尔艺术——Malla时期的尼泊尔艺术》),彩色图版V,说明文字见页129。珀格塔布尔博物馆(Bhaktapur Museum)藏的马头明王雕塑的彩色照片发表于 Ernst Waldschmidt and Rose Leonore, Nepal: Art Treasures from the Himalayas (London, 1969), no. 55(瓦尔德施密特和莱奥诺尔:

《尼泊尔——喜马拉雅的艺术珍宝》);Madanjeet Singh, Himalayan Art (Greenwich, 1968), 219(M. 辛格:《喜马拉雅艺术》)。关于一件表现出马头的尼泊尔画作(1015 年),参见萨拉斯瓦蒂:《真言乘艺术图集》,图版 227。

128. 波特:《帕德冈的不空羂索观音及其眷属》,页 64。迈泽察尔研究过一件 1862 年的尼泊尔不空羂索观音画像(大英博物馆藏)。它承载着相同的世俗目的:"奉施的目的是为供养人及其家庭带来长寿、繁荣或任何与现世福祉有关的利益。"迈泽察尔:〈不空羂索——若干尼泊尔造像与其金刚乘面貌〉,页 464。

129. David Snellgrove, Indo - Tibetan Buddhism, 2 vols. (Boston, 1987), 122 (斯奈尔格罗夫:《印藏佛教》)。

130. 关于对这座寺院的描述,参见 D. R. Das, "Semi - Cave Shrines of Orissa," in Ratna - Chandrikā: Panorama of Oriental Studies (Shri R. C. Arawala Festschrift), ed. Devendra Handa and Ashvini Agrawal (New Delhi: Harman Publishing, 1989), 291 - 304, pls. 36.1 - 4(达斯:《奥里萨的半石窟寺庙》,汉达和阿格拉瓦尔编:《Ratna - Chandrikā——东方研究全景〔纪念阿拉瓦拉文集〕》)。

131. 加尔各答印度博物馆藏品 A243000/6675 号;密多罗:《勒德纳吉里(1958 - 1961 年)》,图版 CCXL. A。

132. 斯奈尔格罗夫:《印藏佛教》,页 216 起。

133. 高罗佩:《马头明王——从真言乘角度看中国和日本的马崇拜》,页 35。

134. 莲花生除忿怒莲师(Guru Dorje Grolod)形象之外,还有一种站在虎上的忿怒相。这只在后来与西藏有关的情境中才能找到。参见 David Gredzens, Visions from the Top of the World: The Art of Tibet and the Himalayas (Minneapolis, 1983), pl. 17(格雷杰恩斯:《世界之巅的幻象——西藏和喜马拉雅艺术》);Chögyam Trungpa, Crazy Wisdom (Boston: Shambhala, 1991), 167 - 175(却央仲巴:《疯狂的智慧》)。

135. Tadeusz Skorupski, Sarvadurgatipariśodhana Tantra: Elimination of all Evil Destinies (New Delhi, 1983), 368(斯廓卢普斯基:《净除业障怛特罗——祛除所有厄运》)。

136．关于野牛及其在体验方面的含义转化为宗教图像志的过程，范登博施(Lourens P. van den Bosch)的探究富有成效，参见"Yama: The God on the Black Buffalo," Visible Religion: Annual for Religious Iconography 1 (1982): 45－48(《阎摩——黑牛背上的神》，《可见的宗教——宗教图像志年鉴》卷1)。

137．高罗佩:《马头明王——从真言乘角度看中国和日本的马祟拜》，页83。

古代西藏制图学的两个传统
（陆上风景和民族文化特征Ⅷ）

（列宁格勒大学） 古米列夫 库兹涅佐夫 著
陈立健 计美旺扎 译

节选自：《列宁格勒大学简报》1969. NO24. 88 - 101 页

摘要：历史学家和西藏语言学家联合起来，想利用他们的学识来解释两幅古代西藏地图，并确定他们的时间。地图中一幅为“伊朗—西藏”风格。它反映了当时的绘图精细水平及先进程度高于“希腊—罗马”地图，尽管它的绘制形式和风格很特别。另一幅为“印度—西藏”风格，按作者的观点来看，它反映了特殊的知识领域，其知识的确切来源仍不清楚，尽管它更多地涉及了宇宙万物和佛教传统。

一

历史地理学特有的性质决定它不像古代作家的写作那样，仅仅从观察调查中获取信息。理所当然，历史地理学需要对所获得材料信息进行严格的考证和评判，这也是很必要的。由于古代地理学家的表达习惯对于我们来说奇异而陌生，这就导致我们往往不能鉴别过去时代错误的观点，尽管我们富有经验，但它实在是太

复杂了。所以要说明它，就需要更为详细的描述和更大范围的绘图材料，并要制订一个特别的项目计划。

不同古代民族的科学观点都有其事实的依据，但这些观点的来源体等却大有不同。这种差异源于时间之别和种族发展的个性特性。每种文化传统，其专业术语都有特定含义，其交流体系也是特定的。因而，有关古代科技著作的字面翻译易于迷惑现代学者，因为他们没有考虑到某一特定时期流行的表达方式。

历史地理学流行观点的评论是有依据的。在基督教时代前最后的几个世纪，无论是古希腊科学还是远东科学，彼此间都没有什么关联。希腊人根本不知道帕米尔东部国家的位置。然而，西藏地理学家却对近东的地理有相当了解。这一点从香巴拉国(Shambhala)的地图上可以得到证实，香巴拉在场仍被看作是神话中的国家。在西藏一象雄(Zang Zung)词典中出现的地图，初看上去似乎与地理无关，然而，通过它我们却能够解释很多名词，甚至公元前2世纪一些地名的排列时间顺序(图1、2)。

此图中的每一处都好象很奇怪：各部分的排列、地图片状的空缺、轮廓的概括、地名。正是由于有地名学，我们才能够翻译提供有关地名，在普通的近东地图上标绘它们，并在西藏地图上建立同时期的对照关系。

此图中央是一个城市，也可能是宫殿或城堡，简而言之，就是一个叫巴尔波索杰(Bar - po - so - brgyad)的住人之地。它是波斯帝国的一个首都，在希腊，人们称之为帕萨加第(Pasargadae)；在波斯，人们称之为Parsogard。公元前550年，它变成了波斯前两个皇帝居鲁士(Cyrus)大帝和冈比西斯(Cambyscs)的首都，大流士(Darius)把他的王位让给了帕赛波里斯(Persepolis)，其统治是在公元前522年建立的。我们的地图中，帕萨加第从位置上看是分开的。西边是Hos，它是苏撒(Snsa)的城市Etanite。

在位置上和形状上都相符。那个名字保留至今，在地名学中

称之为胡泽斯坦(Khuzistan). Susiana 的西边是巴比伦王国,在图中表示为 Bgya - tag - od - ma 国,它也可解释为迦勒底人 Chaldeans 的国家。巴比伦的卡耳迪亚人(Bgya - tag - od - chaldea)在公元7 世纪统治过巴比伦,起初以亚述(Assyria)和米提亚(Media)为对手,后来以波斯为对手。更西部是迦太基(Pung)国,即腓尼基(Phoenic)城和朗阿凌城(Lang ting),也被译作耶路撒冷 Jerusatem(Jerusalem)。从传统的西藏文学作品中可得知它是巴勒斯坦(Palestine)的主要城市。(Mu le stong 巴勒斯坦)。

所有这些语气还不能充分证明地图复杂的时间,因为在基督教时代之前的最后一千年,此名称始终为人们所知。但在另外一个地方,Ne - seng - dra,它位于"偷人魔鬼国",那里有"灰白色的、闪光的"坟墓寺院,实际上那就是埃及和其首都亚历山大,它建于公元前 331 年。因而,此图绘于古希腊时期,虽然它并不一定是希腊人所绘。有了这样的认识基础,我们就能容易地解释地图东部的好几个地名。帕萨加第之东是 A - ba dva ra 之国,即我们所知的巴克特里亚(Bactria),它位于现在阿富汗的北部。巴克特里亚的东南是"忍受痛苦的黑山谷",即俾路支(Baluchistan,巴基斯坦的一个省)沙漠。地图更南部有一个海,它应是阿拉伯海和波斯湾,它们被亚历山大大帝的舰队占用。

地图编绘者的知识与绝大部分的地理信息是相符合的,也与亚历山大大帝战役之后的古希腊科学接近。在此,我们又要提到一个有趣的国名"神偷国",它位于俾路支和巴克特里亚之间,也可译作希腊化的巴克特里亚,(Greco - Bartian),归希腊统治,以大山要地为基地,主要袭击印度人和伊朗人,并从事奴隶贸易。海岸最西部的类似国名伊奥尼亚(Ionia)的称呼可证实这种解释。此名在波斯和印度(Hindi)称呼希腊时就已出现。

地图北部也可以顺一定范围内得到解释:毫无疑问"凶猛的地中海 Med 人"之国就是米提亚国,在波斯被看作疯狂人的国度

Mad。更大的发现是格吉云丹(Dge - rgyas - you - tan),其实就是希尔加尼亚的(Hyrcania)古波斯马其顿王国的一个省。另外,萨喀国(Saka)也精确地出现在它实际的位置上,位于巴克特里亚以北。这就使我们能够得知绘图的更早时限,在公元前 154 - 114 年,萨喀从帕提亚边界脱离,在伊朗东部形成一个地区,而保留了原有名字,演变为赛斯坦 Sakaslan(Seistan))。在我们的地图中,萨喀仍位于其故土源地,在巴尔喀什湖以南。

地图也反映了公元前 2 世纪和 3 世纪的情况,特别异常的是,它没有关于罗马东渐的内容。这说明,西藏地理学家所用的资料还不足以确定公元前一世纪以来的时间。自从公元前 63 年庞培军团(Pompey's tegions)占领叙利亚(Syria)和巴勒斯坦以来,克拉克(Crassus)的军队又在公元前 54 - 53 年侵入了美索不达米亚(Mesopotamia)平原。另外,罗马人的有关认识也并不能说明以下事实,即东方地理学家听说过地中海西边存在这些国家。既然地图上找不到这些国家,那只有公元前 2 世纪到 3 世纪的时间才能得以确定。

但西藏地理学家从哪儿获得如此多的特殊信息?当然是不会从希腊人那儿得到,因为他们对中亚地理和地图的了解要少得多,尽管他们对近东了解较多。给西藏提供这些住处的人肯定是早期帕提亚时代的波斯学者,他们的原始著作没能够保存下来。我们地图中所划人的区域帕萨加第的中心位置可证实这些。帕萨加第虽然后来变成了废墟,但它仍一直成为伊朗古代传统追随者的圣地。图中希腊和印度这两个国家的信息并未出现,它们不是阿基梅尼亚 Achacmcnid(位于西亚)帝国的统治范围,以上事实也能说明前面提到的观点。另外,源于伊朗的古代地理和宗教知识的报告也足以证实我们的时间鉴定,此报告为藏文资料,它涉及了西藏西北部地区称作象雄(Shang Shung)国的地方。因此,我们说"伊朗——西藏制图学传统"是客观存在的。

既然布拉马普特拉河(Brahmaputra)流域在基督时代的前几个世纪就已成为现代藏族祖先的定居区,并且此图在基督时代前就已绘制,那么以上的结论对亚洲历史学家来说就难免有些似是而非。我们对象雄人几乎一无所知,(象雄位于西藏西北),但它的种族文化联系有助于解释远东制图传统的特点,此传统在西藏得以保留。

二

我们现在来仔细分析一下地图,并作出必要的说明。本文选用了一张原始的西藏地图,(见图1)。为使读者更方便,此外我们又附加一张解释说明性地图,(见图3)图中每个西藏地名都由一一对应的拉丁字母代替,这样就便于我们的对此图作出响应解释(注释见后)。

Zh 和 sh 都读作“sh”,于两种不同的藏文字母一致。而“n”同俄文“n”(n 后紧跟着一个轻轻的标记)。藏文的前缀只有辅助意义,并不影响阅读。在古藏文中,文字几乎是按发音来书写的。因此,音译同字面翻译基本一致,是在某种程度内翻译原来的发音。藏文使用一套特别复杂的系统来表示外国的地名,对其部分难点,我们又不能做详细解释。藏族人翻译的那些外问名称,给我们带来很多麻烦,因为有很多外国名称是无法译出的。藏文的文字很有限而固定,所以我们认为,用对西藏人来说异常的发音组合来代替外国名称是非常必要的。

一定切记,对西藏人来说,地理不仅是一门真正的科学,还是一门理论科学,这一点他们和阿拉伯人一样。关于世界的过去的信息,常常与新的数据材料有关。像19世纪那样,西藏地理课文中,既包括美国、法国和其他国家,也包括香巴拉国(Shmbhala)和相传曾经是君王歌格的国家和英雄马高格的国家(Gogv、Magog).

我们认为，藏族人没有反映某一特定时期地理状况的历史地图，我们可利用的只是一些符号、信息。即使地图在编绘后并没能为我们西藏所获的信息，它至少使我们能确定他的上限时期。让我们现在先看看地图上各地名的注释，再深入我们的研究。

1、马尔波索杰（Bar—po—so—brgyad）、帕萨加第（Pasasrgadae）；在亚历山大大帝以非武力形式进入波斯首都之后，历史学家描述了这些城。历史学家 Aristobulus 的记载中说，城市里有居鲁士大帝的墓，它以一座小塔的形式隐藏于浓密的树林之中；塔的底部很粗大，并有一个窄小的入口通到屋顶下的密室。史特雷波（Strabo）列出了对此墓的另外两篇描述，此墓毁于他那个时代。跟随亚历山大作战的历史学家（Onesicritus）说此塔有十层高。而后来的一位作家，萨拉米（Salamis）的贵族 Aristo 却说，此墓虽大但只有两层。这些矛盾在地图的帮助下均可以得到解决。图中墓位于中央，有十层高。它们有以下特征：

（1）Swastika（万字形吉祥物），它代表太阳、好运，与印度的卍字形吉祥图相反的是，以反时针方向伸展着“胳膊”。九层山是居鲁士大帝的墓地，但其最上边一层是单独对待的。

（2）水晶柱子上有用三种文字刻成的墓铭“我，阿基梅尼亚（Achaemenid）的居鲁士国王”。

（3）卍字形花园（吉祥，具福德花园）。

（4）圆形花园。

（5）莲花园，有一处池塘，其中水生植物鲜花盛开（藏文中用两个不同词表示花园和果园）。

（6）贵重的花园。西藏画与希腊描述的巧合使我们消除了对此图真实性的疑虑，也使我们确信新的研究及鉴定是真实的。

2、Bde - ba - rang - grub，位于帕萨加第偏东。藏文意义为“极乐（和平）创造自身，即自然成就的安乐”，虽然第一个字母也同波斯文的 dob 一致，意为“豪华的、华丽的”。我们在此最终要

解决的总是有关波斯国王的地产，他的记忆在马其顿和帕提亚统治时代还很清晰。

3、香波拉孜(Sham - po - lha - rtse)："Sham - po"意为"叙利亚人"，因此，它可译为"叙利亚人的天顶"。这可能是叙利亚众神的圣地，而叙利亚神曾是王宫里的奴隶，他们可能在 Seteucids 时代早已定居于伊朗。

4、与2相同。(Bde - ba - rang - grab)

5、科玛乃穷(Kho - ma - ne - chung)，即 Carmania，根据斯特拉波(Strabo)的说法，它是位于 Gedrosia 和波斯(Persis)之间的大片地区，而且向北伸展，超出 Gedro sia。伸展后的最北界，在西藏地图中标的很清楚。现代的历史解释认为卡尔马提亚(Carmania)位于波斯的东边，我们的地图要比它准确得多。地图上同样标明，卡尔马提亚(Carmania)城及亚历山大征战路线，它与西藏地图所标的是一致的，这也是对 Anabasis of Atexander 的补充。〔作者注：C、G 是同现代城市克尔曼有关的卡尔马提亚(Carmania)古城。克尔曼位于帕萨加第的东部〕。

6、Rnam - dag - dkar - po：(藏文意为"洁白")。

7、赤蔓嘉协(Khri - smon - rgyal - bshad)，从它的位置和藏文词文"皇族的"来判断，它可能是帕赛波里斯。帕赛波里斯的波斯之写法已无从考证。要了解废墟的情况，请参考 V. Bartold(5,103页)。其中，帕赛波里斯位于现代的伊斯法罕(Isfakhr)附近，距波斯王墓不远，我们现在称此墓为 Naksh - i - Rastan。

8、Thags(?) - me - ja - nyung?（原文如此—译者)。

9、恰美绛曲(Chad - med - byang - club)：(藏文意为"无间菩提")可译为"无尽的清彻"。

10、都臣林(Dol - khrims - gling)：(藏文意为"戒律洲")可译为"法律统治之国"。即，由波斯统治的阿基梅尼亚帝国，波斯帝国的法律由帕提亚人掌管。

11、甘丹林(Dge - Iden - gling):(藏文意为"具乐洲,兜率天宫")"赋予快乐之国"或"天堂之国"。

12、雍仲笠林(Gyung - drung - bkod - gling):(管理太阳神符之国)很显然,它是米沃(Mithras)的主要圣地之一,米沃是波斯光明的上帝,对它的崇拜后来传入西藏成为苯教。

13、仁钦蚌巴(Rin - chen - spungs - ps):(意为"珍宝堆积")珍贵的迦太基(Pung)国。

14、仁钦占林(Rin - chen - gram - gling):珍贵的沿岸之国。

15、诺金诺林(Gnod - sbyin - nor - gling):(藏文意为罗刹珍宝洲)"害人魔鬼的家畜之国"。它可能不是名称,而是帕提亚国的一个特征,位于卡尔马提亚(Carmania)的北部。伊朗人将"害人的魔鬼"这一头衔用于图兰人 Turan (属乌拉尔——阿尔泰族系统游牧民族——译者)的放牧者,包抱帕提亚人。

16、恰美绛林(Chad - med - byams - gling)。(藏文意为"无间兹悲洲")即西方的米提亚(参见 27 款)。这里应强调的是,西藏地理学家多次在地图上标出一些更大的国家,那些首先会是都城,其次是被一些特定的人所占领的地域,最后是被统治和占领的地域。它也体现了一些地名的转化,表明了西藏人获取信息的特征和地图编纂的时间。作为伊朗最为发达的地区的米提亚,它虽然公元前 550 年失去独立,但后来仍再次获得繁荣,那是在它成为阿基梅尼亚(Achacmcnid)、塞琉古王国(Sctcucid)和帕提亚帝国的一部分时。这也是它之所以在西藏地图中出现的原因。

17、格吉云丹(Dge - rgyas - yen - tan):(藏文意为"增善功德")古伊朗的一个省。

18、米约善丹(Mi - gyo - bsam - gtan):(藏文意为"不动禅定")可能是美索不达米亚语音翻译的一种。有一种得到事实证明的观点认为,更远的西方就是迦勒底国(Chaldeans)(参见 45 款),还有"神聚集之地",即巴比伦。

19、金巴塔杰（Sbyin - pa - mthar - rgyas）：（藏文意为“广施”）？

20、都堆林（Bdud - dus - gling）：（藏文意为“魔集洲”）即“魔鬼聚集之国”。显然，作为游牧的贝都因人（Bedouins），认为他们是阿里曼 Ahriman（锁罗亚德斯教的恶神——译者）的化身，邪恶精灵。

21、杰日科贝申（Rjes - rigs - bkod - pai - zhing）：（藏文意为“王族统治的土地”）“与王候相称的氏族所统治的国土”。即，阿拉伯的拜哈里耶绿洲（Bahrein），它是被帕提亚帝国统治下的沙漠中的绿洲。

22、章松卓度（Drang - srong - vgro - dul）（藏文意为“仙人教化众生”）被征服的德兰盖人（Drangiana），他们是伊朗民族的一支，沿着赫尔曼德河（Helmand）下游居住。这个名称出生于亚历山大军事统治之后，亚历山大将这块区域交给 Aria 省长阿撒姆（Arsam），接着在粟特（Sogdiana）的一次起义之后解除了他的职务。这样我们就有了另外一个确定其时代的因素。

23、“铜国”CZang - gling）：此名不禁使我们联想到了古代的矿区，认为那里矿藏丰富，其实不然，这只不过是古代西藏地图制作者对有关联的系统加以文字的修饰，是暗喻性的词句。

24、杰日杰萨增（Rgyal - rigs - rgyal - sa - dzin），（藏文意为“王族执掌的王位”）“皇族支持（或强化）的王位”。这暗示了图中也包括苏拉（Suren）氏族的地域，他们的首领在一次加冕典礼上被更换，拥立了 Arsacid。西藏地图上包括的苏拉与我们所知道的相符。

25、色林（Gser - gling）：（藏文意为“黄金洲”）“金色之国”（见 23 款）。

26、祖杰嘉林（Gtsug - rje - egyal - gling）：（藏文意为“尊贵王胜利洲”）。

27、麦日杂巴林(Med - rigs - gdol - pavi - gling):(藏文意为麦族人原先之地)"凶猛的米太亚 Mede 部落之国",即,米提亚。在公元前6世纪中期,此地被波斯人所占领,并作为一个省并人帝国的统治。

28、多钦切林(Stobs - chen - gyad - gling):(藏文意为"大力武士洲")"强大武士之国"。从它的名称和位置来看,只能是亚述国(Assyria)。尽管它在公元前7世纪末表面上衰落了,但它仍以 Osroene 的名称持续了好几个世纪,此王国位于叙利亚和美索不达米亚的边界,那里的人们一直生存至今。显而易见,西藏地理学家并非将亚述人注在地图上只当成他们管理之下的一个小部落,而是作为保留亚述统治者历史传统的一个民族。这也可以说是西藏人对时间因素有特色的态度的一个事例,这一点我们在本文的介绍章节曾有讨论。

29、止米荀果(Bri - mig - dgu - skor):(藏文意为"牦牛眼九围")。

30、占色堆贝林(Bram - ze - dus - paí - gling):(藏文意为"婆罗门聚集之地")这是西藏人对巴比伦的一个称谓,它被大量的宗教崇拜所特征化。在地图(NO.45)上紧挨着它的是迦勒底国的国名。它是一个游牧的阿拉伯部落,在公元前7世纪曾被美索不达米亚的民族征服。

31、Hos - mo:最初它是埃兰(Etam)(西南亚古王国——译者)古国的一个都城,后来成为阿基梅尼亚(Achaemenid)帝国的主要城市之一。

32、Mya - ngan - med - paĭ - gling:"没有痛苦的国家",即,阿拉伯费利克斯,Arabía Felix,这是也门的古代名称。

33、杰参赤俄(Rgyai - bran - khri - ˈld):从它的位置来看,是 Ethiopia。

34、克塘绛(Khi - thang - byams)。

35、Smra－mi－grong－bdun:(藏文意为玛氏人的土城)可译为“Mrami 的七个殖民地”。

36、坎卓米根林(MKha´－'gro－mi－rhun－gling):(藏文意为“空行神把人偷走的国土”)就是我们早先讨论过的“希腊化的巴克特里亚 Greco－bactrian´万能偷之国”。

37、卓都林(Gro－'drl－gling):(藏文意为“教化众生之洲”)“统治步行者(即人类)的国家”,又是希腊化的巴克特里亚被描写成富有侵略性的。

38、A－ba－dva－ra'I－lging :古伊朗的一个省。

39、僧咯嘉洛 Seng－ge－rgyab－bsnol:(藏文意为“狮子交错”)粟特 Segdiana),古伊朗的一个省。

40、Shag－yul 萨喀国(Saka)。

41、(西藏地图上省略的此名)

42、沃玛绛迦域(`O(d)ma－`byams－skya'I－yul):基于它的位置和读音,可译为 Maha－saka－ta 或“伟大的萨喀(Saka)”,萨喀部落的名称,希腊人把它看作马萨格泰人(Massagetae)。在所有的关于马萨格泰人(Massagetae)的假设中,我们采纳了这种解释。K·V·Trever 的意见也是如此,这是我们认为最令人信服的观点。伊朗语中并没有这个名称的原始发音,这大概就是地理学对语言学救急性帮助的一种情况。

43、朗丹本林(Snang－Idan－`bum－gling):(藏文意为“十万光明洲”)从它的位置来看,是高加索(Cucasus)的阿尔巴尼亚(Albania),位于现在的阿塞拜疆(Azerbaydzha)和南部达吉斯坦(Dagestan)。

44、Ka－ha－ta－shel－Shug:此名第一部分代表小亚细亚东部,因为“Ka－ha－ta”与 Khatti 有关,即赫梯人(Hittiles)的国家。后半部分指的是一个还不明确名称的转抄。

45、Rgya－lag? －o(d)－ma－gling:“迦勒底国”,即巴比伦

迦勒底人在此占统治地位。

46、仁钦蚌巴(Rin - chen - spangs - pa):(藏文意为“珍宝堆积”)“贵重的迦太基”,发音和意义上都指腓尼基。

47、伦珠贝林:(藏文意为“自成福德洲”。)

48、Sha - za - gling - gtong:(藏文意为“吃肉之洲”)“吃(人)肉之国”。这个奇怪的称呼,不能根据古代的材料来译,否则以后就会得很难理解。Odoril of Pordenong 圣芳济会修士,他在(公元)1318 - 1330 年游历了东方,带回了很多故事。其中大部分都被传播者所加工改编。有一个故事是关于尼科巴群岛和安达曼群岛的食人风俗。根据 Ya · M · Sevt 的观点,Odoric 没有到达尼科巴群岛,这意味着他是在印度听到吃人的故事。地图编绘者早在 1500 年以前就在同样的地方听到过此故事。根据印度的这些 Odoric 改编过的故事,尼科巴和安达曼是一个单独的大岛,这也是它之所以出现在我们地图上的原因。

49、玛塘哲林(Ma - thang - bsgral - glign):一个地方性地名的转录。从它的位置、世界海洋和尼科巴群岛的南部,以及它的发音来看,应是马达加斯加。那儿的居民并不用此称呼,它是马可 · 波罗最初报道该地时用的名称。欧洲地理首次描述此岛是在《Periblus of the Erythrean Sea》这本书中,即比我们的图晚,并没有名称。因此,这古老的马拉加西(Malagasy)词肯定是通过印度传到西藏的。马拉加西人定居马达加斯加,他们的消息在公元前 3 世纪从印度尼西亚传到印度人的耳中,当时他们(印度人)正在印度洋谈判。也就是说,西藏制图者除了依据伊朗材料外,还利用了印度材料,所以他们的地图不会是抄袭作品,而是反映着公元前 2 世纪西藏地理知识的原作。

50、Mya - ngan - thang - nag:(藏文意为“悲苦的黑色原野”)“忍受痛苦的黑山谷”。从位置来看,它应是俾略支(Baluchistan),亚历山大的军队在此几乎全军覆灭,即古代的 Gedrosia。

51、Ne－khri－'bum－thang："Nekhribum"高原。

52、Gcan－zan－khro－gling：(藏文意为"野兽发怒之洲")"凶猛野兽的国家"。

53、Sos－med－thang：(藏文意为"没有增长的原野")一个湖的名称。三个名称都紧挨着，体现了帕米尔高原和西部天山(Tien Shan)的特征。描绘了一个独立的体系，放在一块解释更为方便。Nekhribum 高原是帕米尔东部的高地，它以北是湖(藏文的湖、海)，很可能是 Issyk－kul′。显然，帕米尔最凶猛的野兽是熊，但整个地区被称为"凶猛野兽之国"。E·M·Muzavev 的书中表明中亚人把熊喻为"可恶的雪人"。就西伯利亚人一样，他们认为熊聪明之至，甚至超过人。(No 52)地名说明，至少在公元前 2 世纪，"熊"没有被喻作为人类，因为文学翻译中可能出现的暗喻，也无须感到迷惑不解。

54、Dreg－so－pa－mas－shang：通过波斯 reg 一词的含义"沙、砾"，还有 registan 的雷吉斯坦(阿富汗南部荒漠区——译者)，"沙漠"的含义，说明此地应为卡拉库姆(Kara Kum)。

55、Dar－ba－ru－sten－grong－khyer："上 Tapurs 之地"，Tapur 人居住在伊朗北部，沿里海南岸一带。大约在公元 7 世纪后，此地区称作陀拔斯坦(Tabaristan)。

56、Taher－shod－rab－'rigs："很可怕的风暴"。既然 Tapurs 人住在此海边，我们认为它就是里海。

57、坎卓米根林(Mkha′－′gro－mi－rkun－gling)：(与 36 相同，藏文意为"空行神把人偷走之国")这是伊奥尼亚(Ionia)，西藏人不知道希腊，他们眼中地平线的最西端就是阿基梅尼亚(Achaemenid)帝国。

58、Grong－khyer－lang－ling：(藏文意为"沸腾翻滚之城")耶路撒冷(Jerusalem)。

59、墨绰吉济(Sme－khrod－skyi－`jigs)。南部的巴勒斯坦或

西奈 Sinai(半岛)。

60、Mu－khyud－bdal－paí－mtsho:(藏文意为“边缘环绕的海”)“包围的、廷伸的海”,即,包围大地的世界之海。此处应为地中海。

61、Ne－seng－dra－ba`I－grong－khyer:(藏文意为 ne－seng－dra 之城)“Nesendra 的城市”,即,亚历山德里亚(Atexandria)。

62、森波米根林(Srin－po－mi－rkun－gling)(藏文意为“魔鬼把人偷走之国”)“偷人魔鬼之国”,或我们先讲过的埃及。

63、Gsas－khang－dkar－nag－bkre－gsal,“灰白的、闪光的、纪念死者的寺庙”,即埃及的金字塔。

64、Dbal－so－ra－ba:从位置来看,它是塞蒲路斯(Cyprus),前两个音节可证明这种解释,它们指 Alisha,根据阿蒙霍特普三世(Amenhltep)或阿蒙霍特普四世(Amenhotep)中的紫色表格,它是塞蒲路斯的一个自称。

我们分析的地图并非是同类地图中唯一的一张。另一张近期在英国发表,但从它的地名来看,其绘制时间晚于第一张译版,并且未受其影响。第二张西藏地图省略了在第一张地图中出现的以下国家:“偷人魔鬼之国”,即埃及;迦太基即腓尼基;还有皇后罗马 Rgyal－mo－khrom。(在拉丁语中,罗马带有女人性),它紧挨着“迦勒底国”(巴比伦)。东北部的萨喀国被注明为“强大的萨喀国”。这显然反映了 KadphiseaI 统治下的 Kashan 朝时萨喀(Saka)和 Yueh－chi(托卡理人 Jocharians 约公元 1000 年以前生活在中亚细亚的人—译者)的联合,其时间约在公元一世纪。这表明 2000 年前中亚的地理学相当发达,那时的地图从范围和精确度上都超过了“希腊—罗马”地图。而且,西藏制图学不仅仅局限于我们这里讨论的四边形地图。除了伊朗——西藏传统外,还有一种包含着另外目的和知识范围的印度——西藏传统。

三

与伊朗——西藏地理学传统相对照，印度——西藏传统和宇宙逻辑问题有关。已发行出版了的一张地图(图 4)反映了某种明确限定的地球结构要领体系。地球的陆地用四方形的山脉形式来表示，它围绕着末禄(Meru)，世界的中心和通向天堂之路就在末禄(Meru)〔在印度神话学中，它是寓言性的山脉，那里形成了上帝的住地〕。除了这些象征意义，我们不能容易地认出藏南的山脉体系，即，藏布 Tsangpo(Brahmaputra)〔婆罗吸摩补罗国〕山谷，其南界为喜马拉雅山，北界横贯喜马拉雅山(Trans - Himalayas)，西界为喀拉昆仑山，东界为康区 Kham 的山脉，雅鲁藏布江(布拉马普特拉河)横贯其中形成一条峡谷。此时我们发现一种天真的愿望，很多人天生有这个特点，我们总以自己的国家作为世界的中心。地图中心的末禄山(Meru)被水所环绕，水深不可测，它一直升到上帝的区域。当然山不会是真的，它是一种地球与外部世界联合的宇宙观象征。所以我们可以不注重这一不可思议的细节，特别是它并不影响我们解释地图中真正代表地球表面的那部分。

此图中地球表面有四个位于海洋中心的大陆。图南边有三个三角形，概括代表形状与之相似的印度、阿拉伯和印度支那。它们中最大的在中间，叫赡部洲(Jambudvipa)世界。另外两个为卫星洲。起初，印度人用赡部洲只表明印度，后来也包括毗邻的国家。接着，他们又失去了对古代传统信息的信仰，印度人认为只有赡部洲是一个事实上存在的实体。当另外三个大陆和它们的卫星洲被认为是赡部洲时，它开始表示整个世界。这就简化了问题，排除了历史批驳的需要。

东胜身洲(Videha)，东部大陆和它的卫星洲，在图中以三个直边对着西方的半圆出现。若我们假定古代印度人在三个时机穿过太平洋，这就可以说明他们如何发现太平洋对面的美洲。在它的

外部还有一些国家，在西藏的资料中，那儿的居民被描写为外形高大、后头面（枕部）平坦、面部外突、稳重温和而行善的人，也就是说好客的。很奇怪，哥伦布的旅伴留下了当时美洲印第安人与此相似的特点。

北俱卢洲（Uttara - kuru）被古代印度——西藏地理学家表示为方形。那儿的居民被看作凶猛而野蛮、四方大脸，也就是蒙古人（Mongoloid）的特征。传奇中说他们住在树上，从树林中得到了一切生活所需。他们死后也转化为树。这表明，可能有些夸大，北部中来边界的森林区在基督耶稣纪元（基督世纪）之物，曾向更南部扩展。无论是希罗多德（Herodorus）还是哪一位东方地理学家都不能宣称北方民族以树上水果为生。这表明公元前 1000 年时，南西伯利亚、蒙古、哈萨克的果树是野生的。这种假设从我们早期文章中讨论过的古气候重建的事例中可以得到证实。我们在其上注明北部大陆是方形的。类似的材料信息在希罗多德的论著中也有，其中说斯基泰（Scythia）是方形的，两边廷伸至大海，每边长度有 4000 斯塔蒂阿 Stadia（约 740 公里）。斯基泰对希罗多德来说意味着整个欧亚大陆。

西牛贺洲（Godhanya）与它的卫星洲以三个圆形出现，我们估计它们是北非（中间的圆）、欧州（上部的圆）、南非（底部的圆）。此大陆上有大量的公牛群，那儿的居民被描写为强壮、凶猛、像食人魔鬼，拥有牛头和猴头，野蛮之至。牛头实质上指的是希腊的钢盔（Casques），新月状物（Bicorne）（文中不清楚）在东方指的是亚历山大大帝。西藏人用猴头代表欧洲人，古代中国人也有类似做法，他们把特克斯人描写为红胡子蓝眼睛，像猴子，是 Usun 人的后代。基督世纪之初，居住在 Tien Shan 的欧洲人和公元 7 世纪的中国人认为他们是西伯利亚来俄国 Europeoid 统治者的祖先。

印度——西藏学派中的宇宙观观念给我们以深刻的印象。除了澳大利亚和南极洲之外，地理学家所描绘的都与整个地球表面

有对应相似之处。重要的是，地图中各部分方位均类似现代地理方位。至于这些信息是谁或如何传递到达东方，现在还不得而知。但它的影响使我们不得不对古代传统观念加以修订。

参考资料

1.《西藏象雄辞典》Delhi：西藏苯教的创立（无日期、藏文）Tibetan Zang Zung Dictionary

2. 古米列夫 Gumilev·I 和库兹涅佐夫 B·Kuznetsov“传奇和历史中的香巴拉国”。

Axiyai Afrika segodnya 1968. No. 5

3.《宝聚经——色米》Delhi“西藏苯教的创立”（藏文）

Dus pa rin pl chel rgyud gzer mig

4. 史特雷波 Strabo 地理学 Geografiye（俄文版）

（列宁格勒）Leningrad Nanka 1964

5. Bartold V. Istoriko geograficheshiy

Obxor lrane《伊朗历史地理勘测》

St. petersbury（圣彼得堡大学）1903

6. Arrian pokhody teksandra

Atexander's Canyaigns《亚历山大的战役》

莫斯科——列宁格勒　苏联科学学院　1962

7. T. Mommsen Is Toriya Rima

《罗马历史》俄文版　第五卷　莫斯科　外国文学出版社

8. Matveyev K. N. 和 I. I. Mar – Yukhanna

《“一战”期间的亚述问题》莫斯科 Nauka 1968

9. Trenr K. B. 和 A. Yu. Yakabovskiy

《乌兹别克斯坦的民族历史》Istoriya narodov Uzbekistana Tashkent：乌兹别克加盟共和国科学学院

10. Svet. Ya. M《在马克·波罗之后》Kniga Marko polo 莫斯科：Nanka 1968

11.《马克·波罗卷》The Book of Marco polo

莫斯科:Geografgiz 1956
12. Grandidier《马达加斯加的历史地理》A Histoire de ta geographie de Madagascar
巴黎:Hachette 1892
13. Church R·J·Harrison 哈里逊
Jon·J·Clark 约翰·克拉克
P·I·Clark P·克拉克
H·J·R·Henderson H·亨得逊
《非洲和群岛》 伦敦 朗文 1965
14. Murzayer·E《没有冒险和幻想的旅行》Puteshestviya bez priklyucheniy i fantastikl
莫斯科 Geografgiz 1962
15. Zharinov·D·A·N· Nikol'skiy
S·I·Radtsig 和 V·N·Stertigov
《有记载的古代世界》Drevniy mir v pamya tniskakh yego pis'mennosti 莫斯科 Mir 1915
16. 斯奈尔戈洛夫 Snellgrove·D·I《苯教的九种途径》The Nine Ways of Bon
牛津大学出版社 1967
17. Waddell·I《藏传佛教或喇嘛教》 牛津大学 1959
18. 古米列夫 Gumitev·I·N《古代亚欧大陆水份来源》:"反编年性"The hetero chronism in the moisture supply of Eurasia in antiguity
Vesthik LGU 1966 No. 6
(参见《苏联地理》1966.12 34-45 页)
19. Herodotus《九册本历史》(History in Nine Books)
莫斯科 库兹涅佐夫 1888
20. Kun las btus pa srid pa'I mdzod gzhung kalimpong
《西藏苯教的创立》(无日期、藏文)
21. Bachurin·N·Ya(Iakinf)
《古代居住在中亚的民族信息汇集》
第二卷 莫斯科——列宁格勒 苏联科学学院 苏联科学学院 1950

Sabraniye svedaniy o narokakh, obtavshikh V
Sredney Azii v drevnyye vermena

转译自《苏联地理学》第二卷 1970 年 9 月

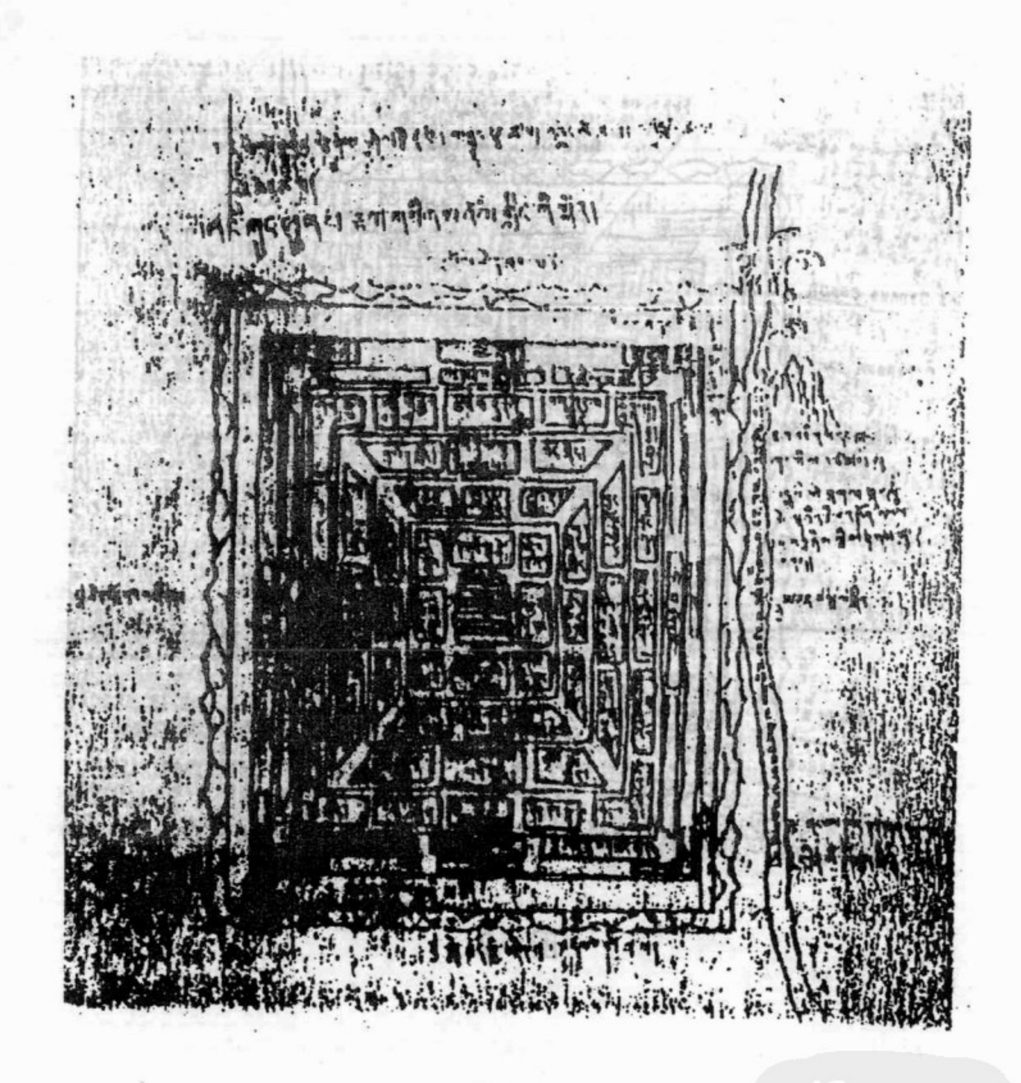


图 1

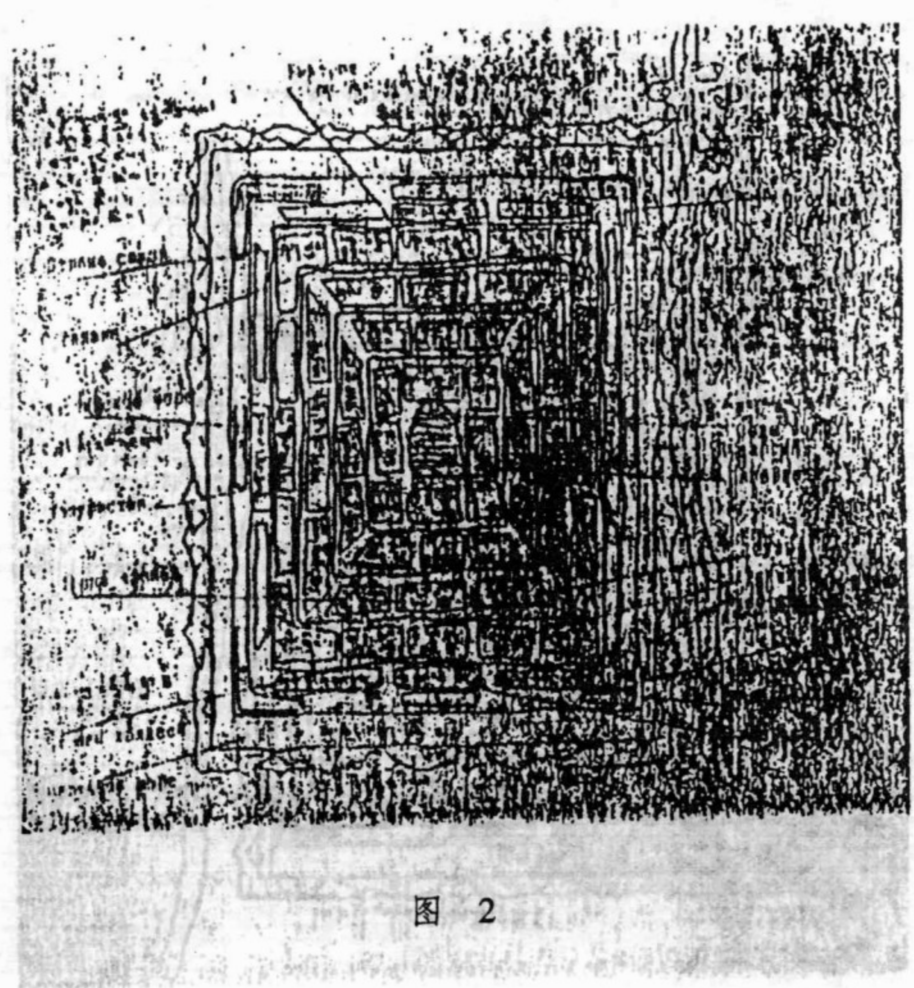


图 2

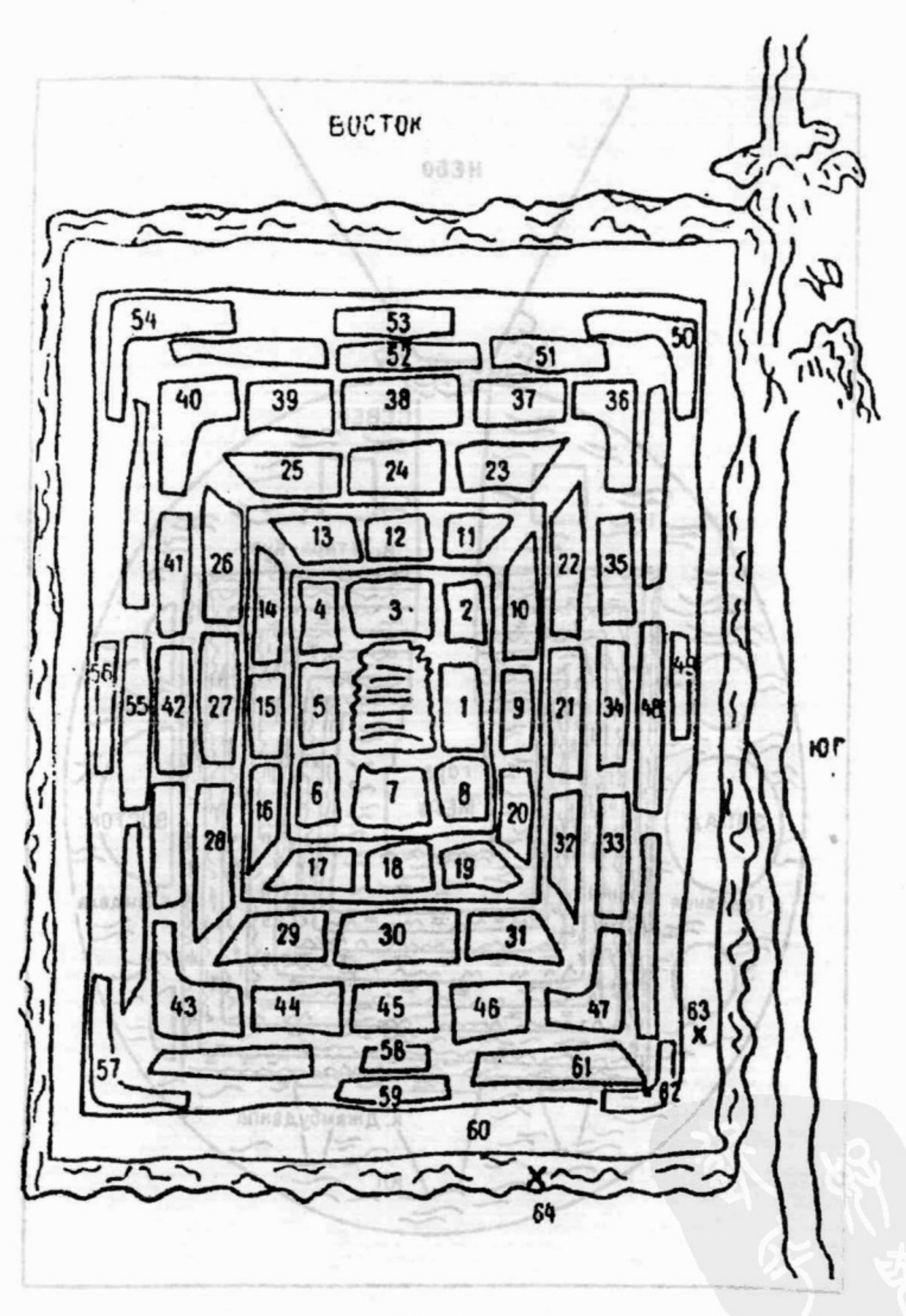


图 3

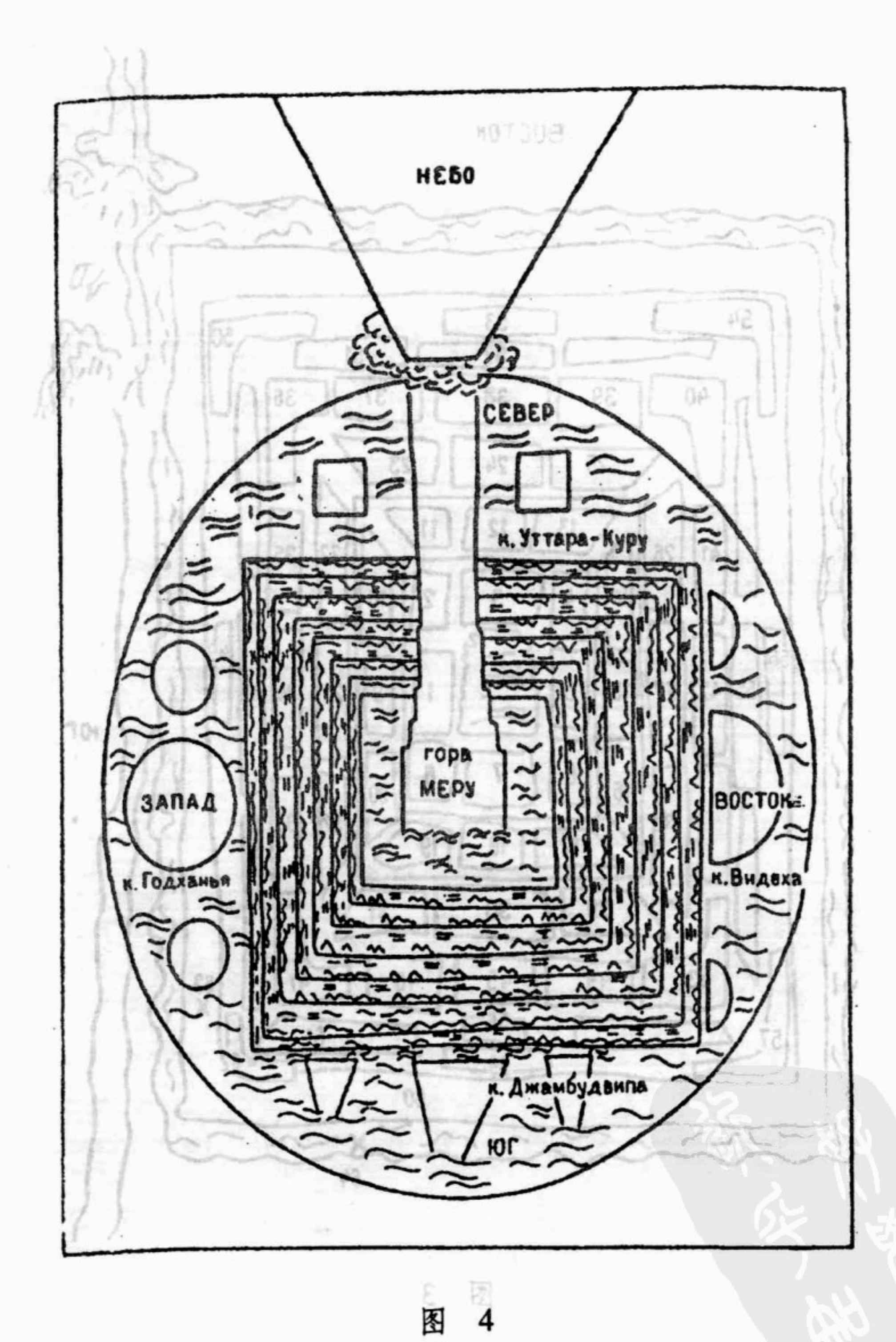

НЕБО
СЕВЕР
к. Уттара-Куру
гора
МЕРУ
ЗАПАД
к. Годханья
ВОСТОК
к. Видеха
к. Джамбудвипа
ЮГ

图 4

北美藏传佛教研究

(美)唐纳德·小洛佩兹　著
杜永彬　译

在1977年利用西方语言奖学金对藏传佛教的一次考察中，著名的汉学家米歇尔·斯特里克曼(Michel Strickmann)将他所观察的东西确认为一种危险的趋势："在我看来，对非专家的兴趣的一种更为严重的威胁，来自于公开地论述藏传佛教或佛教坦特罗(Tantra,密宗)的大量新作。虽然有时以令人尊敬的名称来装饰，但是这些书中的许多部实际上显然不是告诉烦恼的美国人如何松弛的宣传手册。"[1]斯特里克曼提到的学术界和民间的这种混杂，正如我们所看到的，是一种趋势，在西方与西藏的冲突中有着悠久的历史。这也是一种趋势，自20年前斯特里克曼教授不满其存在起，只是发展和多样化了。本章将考察作为一个学术领域的藏传佛教研究在北美洲的发展。尤其是集中在随着1959年开始的藏人大流亡之后所发生的变化方面，将试图证明某些方面，其中知识的产生总是部分的、有倾向的，总是在受到特定的时间、地点和文化气候、风气的制约中进行的。[2]

在藏传佛教的学术研究中，也许只是在程度上区别于其他学术领域，民间决不会完全不存在。但是，确实存在一定程度的差异，有很多理由。首先是，实际上其历史上的大多数时期，西藏被它的邻邦看成是带有一些边缘特点的地区。对于印度来说，它已

成为喜马拉雅山脉禁区之外的地方，是一个神秘的王国和神灵的居所的地域。在不同的汉族、蒙古族和满族王朝看来，它是一个遥远的、有些不文雅的而且还不可思议的强有力的邻邦，有时想象成为他们的帝国的一部分，有时又不是。对于19世纪晚期的英国人和俄罗斯人来说，正是这片在他们的帝国之外的土地，是被间谍绘制地图的一个地方。甚至西藏人也加入了这种感性认识，把他们的土地描绘成为在佛教和本教历史上是一个野蛮而不开化的地方，该地区的文化只是从外面引进的，或是从佛教的印度，或是从本教的象雄。

对西藏的这种边缘的、表面的感性认识，大部分得到坚持，因为直到本世纪后半叶，西藏从来没有被汉族、蒙古族、满族、英国人或俄罗斯人的帝国殖民地化。殖民主义的许多产品之一是知识，首先是由探险家和商人生产，接着由殖民官员和传教士生产，后来由在殖民地的大都市和学院及大学的档案馆和研究所里的专家生产。在西藏，这样的机构直到1950年汉人开始占领之后才出现。因此，没有生产官方、正式知识的工厂，只留下了非正式的知识，是由旅行家和热心人、"有天赋的业余爱好者"生产的。在19世纪和20世纪初训练有素的东方学家中，古藏文几乎总是一种辅助语言，跟印度学家学习阅读梵文文献的译文，跟汉学家学习阅读一个方形石碑的4面都镌刻着碑文的一面铭文，或阅读在中国西部的敦煌寺庙洞窟里发现的大量非汉文的藏品中的手稿。[3]

确实，只是在1959年开始的藏人大流散之后，"在自己拥有的权利中"的藏传佛教研究才开始被作为一个合法的学术领域来接受。这是由于西藏喇嘛在各方面的资助下，开辟前往北美的道路，并开始招收美国和加拿大的弟子而发生的。这些更具有献身精神的弟子继续前进，为新建立的佛教研究计划形成研究生的最大的群体和源泉，他们将接受第一批博士学位，并且，他们将去竞争为在亚洲宗教中正在增加的学术职位的数量，不得不去承受西藏观

及其作为边缘的佛教的影响，其在某种程度不像印度或中国或日本的宗教那样处于中心地位。

佛教研究，作为一种得到承认的学术性学科，只是在本世纪才存在。在欧洲，它是作为东方语言学的一个分支开始的，其中，梵文学者也阅读佛教文献。这些作品许多都是第一次被胡格森(Brian Houghton Hodgson)在欧洲利用，他是英国派驻尼泊尔宫廷的外交官，1837年，他从其在加德满都的住所，将数包梵文手稿发送到欧洲各国图书馆。第一位广泛利用胡格森的礼品的学者，是法国学者欧根尼·伯诺夫(Eugene Burnouf)，他将《莲华经》(Lotus Sutra)翻译成法文；1852年作为遗著出版。正是这部译著和他于1844年撰写的《印度佛教史导论》(Introduction a l' histoire du Buddhisme indien)，将大乘佛教介绍给欧洲和美国的知识分子，他们当中有瓦格勒(Wagner)和托雷(Thoreau)。从那时以来成长起来的一大批关注佛教文献的学者，探讨诸如保存在巴利文或梵文中的佛陀教义的渊源等问题，后来，去探讨诸如涅槃是不是一种完全寂灭的状态这样的教义问题。[4]

除了伯诺夫(以及其他几位学者)的著作外，直到19世纪最后十多年"东方圣书"(The Sacred Books of the East)丛书出版后，佛教文献才拥有了一群重要的操英语的读者，这套丛书是"由多位东方学家翻译并由马克斯·穆勒(F. Max Muller)编辑出版的"。在这套丛书的50卷中，有7卷属于佛教著作，大多数作品来自巴利文，但是也有一部马鸣(Asvaghosa)撰写的佛陀生平的汉文译本，另一部译本是《莲华经》，还有一卷题为《佛教大乘经》(Buddist Mahayana Texts)，包括佛陀的同样的生平，这是译自梵文《金刚经》(Diamond Sutra)、《心经》(Heart Sutra)以及《净土经》(Pure Land sutras)的略本和广本。在"东方圣书"中，没有一部作品是藏族作者撰写的，也没有一部是译自藏文的。

这并不意味着在19世纪藏文作品完全被忽视。1837年，斯

齐米德出版了一部译自藏文的《金刚经》的法文译本，接着在1843年又翻译出版《贤愚经》（Sutra on the Wise Man and the Fool）。1847年，菲力普·E·福柯（Philippe Edouard Foucaux，1811－1894）出版了一部由梵文撰写的佛陀的生平《Lalitavistara》的藏文译本的法译文。[5]但是，在这个阶段出版的关于藏传佛教文献的最重要的著作，是匈亚利学者乔玛（Alexander Csoma de Koros）撰写的，他出版了一部《藏英辞典》（Tibetan－English Dictionary），并对藏文佛教大藏经进行了一次对勘。[6]不过，在19世纪对西藏有学术兴趣的人，主要集中在阐明印度佛教的那些作品上，即各种西藏梵文作品的大藏经译成藏文，以及印度佛教的藏文历史论著（chos vbyung，宗教源流）。[7]

在美国，曾到中国和西藏广泛旅游的外交官柔克义（William Woodville Rockhill），于1892年出版了《法集要颂经——佛教大藏经偈颂选集》（Udanavarga：A Collection of Verses from the Buddhist Canon），1907年，又出版《佛陀的生平与及其教义的早期历史——源于甘珠尔和丹珠尔的藏文作品》（The Life of the Buddha and the Early History of His Order，Derived from Tibetan Works in the Bkah－hgyur and Bstan－hgyur）。1942年，伯克利加尼福利亚大学的费尔丁兰德·列森（Ferdinand Lessing）出版《雍和宫：北京喇嘛庙的一个肖像研究——喇嘛教神学和教派、崇拜考》（Yung－ho－kung，An Iconography of the Lamaist Cathedral in Peking，with Notes on Lamist Mythology and Cult）；后来，他与阿勒克斯·韦曼（Alex Wayman）合作，对一部重要的格鲁派密宗经典的德格版译本《克主杰的佛教密宗根本》（Mkas grub rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras）进行了对勘。然而，藏传佛教研究，直到20世纪60年代（藏人大流散之后）才在北美建立起来。其最重要的人物，是大卫·谢夫德·鲁埃格（David Seyfort Ruegg）、赫伯特·古恩特（Herbert Guenther）和大卫·斯勒格诺夫（David Snellgrove）。[8]

当"洛克菲勒基金会"于1960年提供基金,将杰出的萨迦派学者德雄活佛(Deshung Rinpoche)聘请到华盛顿大学时,藏传佛教的研究才在美国获得了第一笔慈善的资助。1961年,"佛教研究"中的第一个研究生计划在威斯康辛大学建立,已从伦敦大学东方和非洲学院获得博士学位的一名加拿大学者前来加盟,在理查德·罗宾逊(Richard Robinson)的指导下从事佛教研究,他在该校撰写了一部博士论文,后来以《印度的早期中观学说与中国》(Early Madhyamika in India and China)的书名出版。罗宾逊所培养的学生填补了佛教研究领域的许多位置,这些领域是20世纪60年代末至70年代初在美国的学院和大学开创的。这些学生包括:刘易斯·兰卡斯特(Lewis Lancaster)、斯特凡·贝耶(Stephan Beyer)、弗兰西斯·库克(Francis Cook)、杰弗瑞·霍普金斯(Jeffry Hopkins)、洛格·科勒斯(Roger Corless)、斯迪文·荣格(Steven Young)、丹尼斯·里西卡(Danis Lishka)、查尔斯·普勒比西(Charles Prebish)、道格拉斯·戴耶(Douglas Daye)、斯特凡·阿纳克尔(Stefan Anacker)和哈维·阿伦逊(Harvey Aronson)。一些人留在了该领域,一些人去从事其他职业。留在佛教研究领域的那些人,如像在欧洲的情况一样,一般都不是在梵文系,或古典作品系或东方语言系找到职位,而是在宗教系或宗教学系就职,对佛教研究的方向和形式产生重要影响、特别是对藏传佛教研究的影响的一种改变、转移,将会在北美洲发生。[9]

宗教研究作为一门学术性学科在美国的兴起,成为战后的一个大发展,尤其是在60年代得到兴盛。在19世纪末期,各种人类学家和"文化"的学生(人们马上会想到弗雷泽[Frazer]和泰勒[Tylor])对非西方的某种实践进行了考察,他们把这种实践认同为"宗教的"。这类学者的著作,通常被等同于"宗教史"或"比较宗教",对宗教从万物有灵论和偶像崇拜到多神教再到一神教的进化发展给予了极大的关注。基督教很大程度上被排除在这类研

究之外，当它被看成是一种彻头彻尾的“宗教”时，被视为宗教进化的顶峰。因此，基督教研究在欧洲一般被限定的神学系和研讨班(semiaries)，在美国则被限定在神学院。

第二次世界大战之后，美国的人文科学课程的扩展和自由化，导致基督教研究在公立大学中建立，从私立大学的神学院中分离出来。由于有一种脱离研讨班模式的宗教研究课程的知觉的需要，以包容天主教和犹太教研究的方式来削弱新教的支配地位，并考虑到了非基督教的宗教。[10]然而，在宗教研究的课程的设置中，大多数研讨班的系科机构都得到了保留。一个典型的研讨班将会在《圣经》研究(Biblical Studies，带有附随语言的《旧约》和《新约》)、教会史(Church History)、神学和伦理学(Theology and Ethics)等方面提供培训，这种培训是同牧师的忠告和布道术(Pastoral Counseling and Homiletics)一道进行的。在学院里的典型的宗教研究系中，将会有《旧约》、《新约》、教会史、神学和伦理学的地位，尽管这些名称有时被变更。《旧约》可能被归在犹太教研究的类目之下，教会史有时成了“美国的宗教”，神学会成为“宗教思想”或“宗教哲学”，后者特别强调费尔巴哈(Feuerbach)和克尔恺郭尔(Kierkegaard，1813－1855，丹麦哲学家、神学家，存在主义先驱，哲学上以上帝为归宿，研究的是个人的“存在”。－译注)。对核心部分加上“世界宗教”或“比较宗教”，企图覆盖非犹太教－基督教世界——即在“世界宗教”中，有伊斯兰教、印度教、佛教、儒教、道教，有时还包括神道教(1945 年前的日本国教，－译注)。更大或更繁荣的机构还可能在宗教心理学(那里有威廉·詹姆斯[William James]，出版《一种幻觉的未来》[The Future of an Illusion]的弗洛伊德[Freud]和受到特别关注的荣格[Jung])和宗教社会学(那里有被视为宗教社会学的缔造者韦伯[Weber]和涂尔干[Durkheim])增加职位。因此，美国的宗教研究(必然也包括佛教研究)成为最受关注的有意义的问题，通过解读文献来发现信仰

和人生观及世界观。但是,在欧洲,佛教研究仍然牢固地保留在具有悠久传统的东方学和语言学领域里,这就意味着,在这种意义上,远不如表面上更为简单的致力于更多地积累知识那么重要。

18-19世纪,随着殖民列强的兴起,各大宗教的名单逐渐加长。为了加以限制,每种宗教(假若可能应是全部)都应当有一位缔造者、一种有组织的牧师的僧侣统治制度、一部神圣的文献的经典和一套确定的"信仰"。首先得到承认的是伊斯兰教,它像犹太教和基督教一样将亚伯拉罕视为自己的祖先;接着是儒教,因它的伦理学而得到承认,印度教,或至少是"古典印度教",由于其神秘的哲学而得到承认;以及"原始的"佛教,因为它的理性和个人主义、过离群索居的生活而得到承认。可是西藏的宗教,正如在本书第一章中所论述的,依然脱离于外部世界而几乎不为人知。天主教传教士接受中国人的观点,认为在满族宫廷中实践的宗教不是儒教、道教或佛教,而是 lama jiao,喇嘛的教派,或"喇嘛教"。在维多利亚时代的欧洲学者看来,西藏人的这种宗教并不是真正的佛教。正如瓦德尔(Waddell)所述:"喇嘛教教派包含着大量根深蒂固的魔鬼崇拜,对此,我已经进行了充分的描述。因为喇嘛教仅仅被涂上了一层薄薄的、不完整的佛教象征主义的光泽,在其下面多魔鬼迷信的不祥发展在暗中出现。"[11]

因此,藏传佛教很大程度上被排除在"比较宗教"和"比较哲学"的领域之外;当人们观察和研究"世界哲学"选集或各种长期的哲学翻译,或像《东西方哲学》(Philosophy East and West)这样的阅读杂志时,人们几乎不能发现一个藏族人名,无论是一位古代藏族哲学家的名字,还是一名现代藏族证明他的情况的名字。[12]正如上面所提到的,这很大程度上是由于西藏从来没有成为欧洲的一个殖民地,或受到欧洲的直接影响。这样,在西藏就没有以建立大学、引进欧洲的技术或派遣精英分子到欧洲留学的方式来推行"现代化"的尝试。[13]由于西藏不存在西方的殖民制度,这就妨碍了

西藏学者生产西方的知识形式。既然西藏不是欧洲的一个殖民地，因而无论是在西藏还是在欧洲的一个大都市，都没有建立（有关西藏的）研究所、图书馆、档案馆和博物馆。当时担任主要的医疗官员的瓦德尔在对 1903－1904 年英国侵略西藏的叙述中，提出了一个决不会实现的预言："在这所大学，必须是在英国的指导下长期建立于拉萨，将成为一定被指定来研究这个国家的宗教渊源一个主要的地方。"[14]这也阻碍了在西藏进行欧洲语言教学和在欧洲进行西藏语言教学。同时，在欧洲受到人们珍视的佛教成为被欧洲人控制和在亚洲消亡已久的佛教，即印度佛教。正如在本书第一章里所描述的，正是这种佛教，特别是以巴利文形式表现的佛教，被欧洲学者看成是"原始的"或"真正的"佛教，并且，与它相比较，藏传佛教被断定为是一种晚期的和蜕化堕落的形态。所有这些因素，促成了一般都将藏传佛教排斥在比较宗教和哲学的论述之外的局面。[15]

随着人们对在宗教研究课程中增加非基督教的宗教的课程的力度的加大，罗宾逊在威斯康辛的佛教研究计划中的研究生们正好适合新的和正在增加的宗教研究系里的世界宗教职位。因为佛教是一种"泛亚洲的"宗教，所以受到佛教研究训练的学者必须知道一些已发展了的（印度）佛教的文化传统，必须知道已移植到（中国和日本）的那些佛教文化。（在佛教占统治地位的其他地区，如东南亚、西藏和朝鲜，在 1980 年代以前很少受到关注。）因此，当提供的一个已建立的系里只有一个世界宗教方面的职位空缺时，印度学家正好能够予以填补。甚至当各个系扩展到能够包容一名伊斯兰教学者或一名印度教专家时，常常还有一个职位为佛教研究领域的某个学者保留着。一些较大的系，属于被称为"动物园理论"的系，一个系为每个世界的主要宗教的学者配备职员，在某些情况下，招聘一些本人坚持那些传统的学者。犹太教研究中的职位几乎总是被犹太人占满。伊斯兰教研究中的职位，逐

渐被(中东或南亚血统的)穆斯林控制。佛教研究中的职位通常都被佛教徒占据,但是,正如下面将要论述的,这些佛教徒一般都是白种人。

然而,不计"非西方的"职位的数量,大多数职位依然继承了研讨班的模式。结果,奖学金、学术水平的议程在很大程度上反映出其直接对"神圣的文献"的解经学和对"世界观和人生观"或"信仰"的研究和教学的特别关心。但是,在生产其学问时,基督教徒当中的佛教学者面临着一种进退两难的困境。他所论述的文献(这一代学者一般都是男性)通常都提出使人气馁或吓人的哲学和历史难题,当最终发现解决这些难题的方法时,一般都具有这样一种技术性特点:它们对佛教学者的大学本科生以及对他在宗教研究系里的同事显得非常深奥和晦涩难解。因此,在教学和研究中(尤其是在美国),一般都脱离了教义和制度的细节,转而回顾被公认的资料、根源、冥想的经验。这个阶段的少数几个学者会对60年代的一位有影响的印度学家爱德华·康泽(Edward Conze)所发表的声明提出疑问:"每个(佛教哲学的)建议和命题,必定被看成是涉及到其精神的意图和作为在赢得拯救的过程的课程中获得的一种冥想的经验的构想。"[16]

对于藏传佛教研究领域的发展最值得关注的是杰弗瑞·霍普金斯(Jeffry Hopkins)的经历,他在别的地方刚接受了藏传佛教的大量的训练之后不久,就来到威斯康辛参与罗宾逊的计划。霍普金斯是接受他的导师格西旺杰(Gesh Wangyal,1901 - 1983)的忠告来到威斯康辛的,格西旺杰对美国藏传佛教研究的现状的影响无论怎么夸大都不为过。他出生于今天的卡尔梅克(Kalmykia),这是位于黑海和里海之间、由卡尔梅克人聚居的地区,卡尔梅克人是17世纪蒙古族从欧洲的征服中撤退而迁徙于此的一个蒙古族部落。卡尔梅克人都是藏传佛教信徒。格西旺杰于1901年出生于那里,6岁时被认定为一名佛教僧人(出家)。他在学习中表现

杰出，被杰出的布里亚特蒙古喇嘛德尔智（Agvan Dorzhiev）选中，旅行前往西藏，人哲蚌寺学经。他于1922年到达拉萨，在那里生活了9年，完成了寺院的学经课程之后，试图返回卡尔梅克地区教书，可是在回乡的路上，他得知那里的佛教研究机构受到布尔什维克的迫害。于是他前往北京，在那里呆了几年，在查尔斯·贝尔爵士（Sir Charles Bell，1870－1945，英国驻锡金、不丹和西藏的政治专员）到中国和满洲旅行期间，充当他的翻译。后来，他前往印度，并遇见了英国登山家马可·帕里斯（Marco Pallis），1937年同他一道赴英国，在那里呆了4个月。第二次世界大战期间，他分别在印度和西藏生活。随着中国进军西藏的第一个消息的传来，他永远离开了西藏，移居锡金的噶伦堡。[17]

这时，卡尔梅克移民的一个聚居区在（美国）新泽西州的弗里伍德阿克勒斯（Freewood Acres）建立起来。在第二次世界大战期间，受到苏联人的凶猛迫害的卡尔梅克人，站在德国人一边。一群卡尔梅克人跟随从苏联撤退的德国人行进，当他们得知自己已到奥地利时，战争便结束了。这群人获准移居新泽西，否则就会被遣返回苏联受到斯大林的报复。随着这个社区（在新泽西）的建立，他们希望聘请一名僧人来履行宗教职能。1955年，格西旺杰到达新泽西。像第一次踏上美国土地为一个难民社区服务的许多佛教僧人一样，格西旺杰不久就被美国人对佛教的兴趣吸引住了。曼哈顿和波士顿的亚洲宗教狂热者知道了有一位西藏喇嘛住在新泽西。在这些狂热者当中，有罗伯特·瑟曼（Robert Thurman）和杰夫瑞·霍普金斯，他们两人都离开哈佛大学，于1963年前往格西旺杰建立的美国喇嘛教佛教寺庙（Lamaist Buddhist Monastery of America）学习佛法。后来瑟曼陪同上师格西旺杰到印度，1965年，瑟曼在那里成为受戒出家为藏传佛教僧人的第一位美国人。当瑟曼返回美国之后，格西旺杰鼓励他回到哈佛大学继续其学业，在那里完成他的硕士和博士学位课程。瑟曼现在是哥伦比亚大学的

“宗喀巴佛教研究教授”(Jey Tsong Khapa Professor of Buddhist Studies)。

与格西旺杰一道学习和研究了10年之后,霍普金斯到威斯康辛大学的佛教研究研究生计划注册,在那里,他和罗宾逊一道建立了“西藏之家”(Tibet House),这是为来访的西藏难民喇嘛一道研究藏传佛教的学生提供的一个场所。在罗宾逊于1971年去世之后,霍普金斯前往印度从事他的博士论文研究。他住在达兰萨拉,很快就引起了达赖喇嘛的注意,达赖喇嘛对霍普金斯的流利的藏语和丰富的中观哲学知识留下了印象。1972年,霍普金斯返回美国,获得了博士学位。1973年,他被弗吉尼亚大学的宗教研究系聘任为一名成员。

当时,弗吉尼亚大学成为北美洲的宗教研究系中发展最快的一个系,在这10年的最初几年中,随着宗教心理学和宗教哲学职位的增加,在伊斯兰教、佛教研究、印度教和中国宗教领域增加了一些职位。霍普金斯所开设的关于佛教哲学和大班坐禅的课程,具有一种立竿见影的影响,甚至吸引了20名学生到他的古藏文课程中,他们中的10名学生坚持学完了第一学期。霍普金斯的专长是中观哲学,他的博士论文巨著《空的冥想》(Meditation on Emptiness),后来作为一部专著出版,成为逐渐成长起来的大批学生的经典(以其大学的缩微胶卷的国际形式传阅)。一些人甚至到了在一个橡皮图章上写着“不是与生俱来”(Does Not Inherentl Exist)的地步,他们在该宗教研究系的男厕所里,从自己的额头到小便处到处都盖满了这样的文字图案。在第二学期,霍普金斯将一名西藏喇嘛带进了校园,这名喇嘛名叫克尊桑波(Khetsun Sangpo),来自达兰萨拉。在如像以“佛教禅定”和“佛教瑜伽”为题的课程里,这位向10多名学生授课的喇嘛,用藏语演讲,讲一句便停下来,由霍普金斯翻译。后来这成为弗吉尼亚计划的范例。正是这些喇嘛的专门知识,或是以即席翻译的方式,或是以霍普金斯报

告就他在与难民社区的许多主要的西藏学者进行奇妙的演讲的所见所闻，传授给了该校的学生。这种教学方式，使长期闭锁于喜马拉雅山的城堡中的藏传佛教的传奇的口述传统，仿佛成为一种魔法，出现在弗吉尼亚的夏洛特斯维尔(Charlottesville)的一间教室里。久违的西藏喇嘛，现在又出现了。

但是，难民喇嘛并不是使西藏专门知识在夏洛特斯维尔(和其他地方)得以实现的唯一源泉。数以千计的藏文文献也面世了。在“480公共法案”(Public Law 480)的支持下，印度政府同意，将它因从美国获得赈济饥荒的小麦而对美国所欠的巨额债务，以书籍的形式支付欠款。特别是从1961年开始，大量选定的在印度出版的每一本书的复本被提供给了国会图书馆，然后再将这些书分送所选区域的版本图书馆，包括弗吉尼亚大学的阿尔德曼(Alderman)图书馆。西藏研究交上了永久的好运，设在新德里的国会图书馆分部的负责人，1968－1985年由金·史密斯(E. Gene Smith)担任，他是从华盛顿大学毕业的一位杰出的藏学家。通过他的努力，到目前为止，在大流散中被流亡藏人带出西藏的数以千计不为人知的藏文典籍，在印度出版并被寄到了美国的版本图书馆。通过这种方式，长期神秘的藏文档案，仿佛魔法一般，出现在美国各大学图书馆的书架上。

1976年，弗吉尼亚大学宗教研究系在其研究生计划的“宗教史”领域增加了一个班。在这个班注册的学生几乎无一例外都是霍普金斯指导的学习藏传佛教的学生。最初，霍普金斯发现，这些学生难以理解、特别是难以记住大量的佛教哲学范畴之间的关系，这些范畴被认为是格鲁派寺院课程中的基础。为了设法解决这个难题，他教学生记住在那里使用的大多数基本术语的某些藏文定义。这样一个罐子(像无常这样的性质被假定的标准的物品)是：“鳞茎状的，基础呈喇叭型并发挥着盛水功能的”——就难以像用英语表达一样来用藏语表述。“无常”被界定为“瞬息的”。“现

象”被界定为“支持其自身的实在”。

记住了这些简单的定义，然后才有可能建立简单的演绎推理(三段论式)，如“主体，一个罐子，是无常的，因为它是短暂的。”这里，罐子被称为主体，无常是属性，短暂是理由。为了这个三段论式成为真实的，前提必须具有一种主体的性质——即罐子必须是短暂的——并且在前提的范畴和宾词的范畴之间，必须存在“遍行”；即无论如何短暂都必须是无常的。霍普金斯有时会通过用藏语讲述的方式来考学生：“遵循无论短暂与否，必须是无常的”，学生会回答：“存在遍行”。或者他会说：“遵循无论是一种现象与否，必须是无常的”，对此学生会回答：“不存在遍行”。他会说，“假定”意为“假定某些事物是一种现象而不是无常的”，学生会说，“非生产空间”，因为他们知道，无生产空间的定义是“不存在障碍联系”。因为这样一种不存在并不是随时改变的，它不是无常的，而是恒常的。这些学生以这种方式初步掌握了基本的寺院课程的科目，熟悉了在西藏的新僧所应熟悉的各种事物。

对西藏格鲁派寺院课程的特点进行简要的描述可能是有益的，霍普金斯效仿这一特点制订了弗吉尼亚计划。在传统社会里，寺院通常是发挥着多种功能的旁大而复杂的机构，其中只有一种功能是培养学者；而且，只有一些寺院提供这样的培训。在任何一座寺院里，大多数僧人并不致力于哲学的训练；甚至在各大教派的大型学经寺院中，据估计只有10%的僧人从事哲学课程的学习。

格鲁派三大寺(哲蚌寺、色拉寺和甘丹寺)的寺院课程，要耗费15-25年才能完成。在学习了阅读和写作(通常在7-12岁之间开始)之后，一名僧人将学习基本的逻辑(因明)，阐明构成系列的被称为略、中、广的“推理之路”(rigs lam)的3部教材。在这些教材中，首先是通过色彩的论题让这些学僧掌握三段论式的技巧(严格意义上与省略三段论相近)，传统方式是，先陈述：“遵循无论是不是一种颜色，必须是红色”，接下来是通过一个指定的陈述

来证明这样一种立场的错误："遵循那个主体，一个白色海螺的色彩，是红色，因为是一种颜色"。《菩提道次第略论》(The Small Path of Reasoning)通过几章对色彩的叙述，"知识的客体"(shes bya)，识别倒置(ldog pa ngos vdzin，回遮)、相反、因果等，逐渐在因明方面增加练习的难度，同时增加学僧对定义和专门术语的范畴和类目的储存与积累。在完成了这3种推理之路(菩提道)的学习之后，学僧将继续学习"觉悟的类型"(blo rigs，"心类学"，量学理路中叙述正量心识与非正量心识类别的作品。-译注)，这是介绍佛教认识论的基本范畴的科目，并学习"推理的类型"(rtags rigs，"因类学"，叙述关于论证量学理路中正因与似因等类的作品。-译注)，这对逻辑学(因明)提供进一步的指导。"摄类学"、"心类学"和"因类学"训练，要耗费1-5年时间。

这些作品构成了格鲁派课程的核心入门教材，学经课程的核心，是学习被简称为"五部大论"的印度的5部专著。第一部经论，是弥勒(Maitreya)的《现观庄严论》(Abhisamayalamkara)，需要学习4-6年。这部经论意在介绍《慧圆经》(Perfection of Wisdom)的"秘密教义"，即觉悟之道的结构。大多数情况下是被称为"七十个主题"的一份目录，其中每一个主题再分为多个子目。例如，有对菩提心(bodhicitta)的20种渴望。第二部经论，是月称(Candrakirti)的《入中论》(Madhyamakavatara)，这是围绕10种圆满的菩提道组织的一部经论，但是其主体是献给第7种的，即智慧圆满。这一章形成格鲁派的中观哲学的"最有权威性的章节"(locus classius)。这部著作要学2-4年。第三部经论，是法称(Dharmakirti)对陈那(Dignaga)所著《集量论释补》(Pramanavarttika)的评论。在"推理之道"和"因类学"教材中，其逻辑学的范畴是以一种综合性的形式学习的。三大寺的僧人将一年一度地汇集到绛地(Jang)，对法称的作品进行辩论。这部文献包括再生的存在、从再生中解脱和一个佛陀的全知的论证；这两种推论正确的知

识源泉的辩论(直接的感觉和推理);确凿陈述的分类;以及思想的运转的一种分析。用一种晦涩的诗词风格(偈颂)写成,被看成是最难阅读的印度经论(sastras)之一,因此,是最杰出的学者-僧人的一部特别偏爱的经典。第四部经论,是世亲(Vasubandhu)的《阿毗达磨俱舍论》(Abhidharmakosa),这是小乘(Hinayana)教义的一个纲要,在其他科目中,提供了佛教宇宙观和业力理论的基础。需要学习4年。最后一部经论,是功德光(Gunaprabha)的《戒律论》(Vinayasutra,毗奈耶),提供了寺院戒律的准则。

圆满地将这些课程全部学完,要耗费大约20年。在此期间,教育技能有两种:背诵和辩论。习惯上,对一名要学完全部课程的学僧来说,他必须牢记印度的这5部经论、他的学院(扎仓)的注疏印度经论的教材以及宗喀巴的主要哲学著作;对于一名有造诣的学者来说,要将数千叶藏文典籍牢记于心并不是罕见的。这个教义的博物馆要在寺院大学的第二种教育技能、辩经中开掘。辩经通过一种组织程度很高的形式进行,在这种组织中,一名僧人捍卫受到他的对手进行系统攻击的一种立场(通常要牢记对一个术语或一段经文的解释的定义)。辩经的技巧是晋升到最高的学问等级和受到极大的崇敬的根本。特殊的声誉,由在以哲学言论集的僧侣统治制度(等级制度)与高级扎仓的对辩中能够坚持一个较低扎仓的立场的那些僧人获得。这些辩论通常都十分活泼,并且,在技巧精湛的对手之间的一些辩经是以一种情感、特性来记忆的,而不像在西方那样是一些属于重要的竞技项目的辩论。一般情况是,一名擅长记忆和辩经技巧的僧人,甚至在没有发表一个字的情况下,也会像一名学者一样一举成名。

在弗吉尼亚,杰弗瑞·霍普金斯根据这种模式,在佛教研究中派生出了研究生计划。然而,不像在西藏那样,学僧整天的学习都能够专心致志于这个课程,在弗吉尼亚,还有其他学科(印度佛教、东亚佛教、梵文、宗教史、一种次要的宗教,等)需要学习,这

样，只有学习古藏文的语言班才能安排这种寺院的课程。这是能够学习和吸收的、数量大大地缩短的资料。作为最终发展的计划，学生将从学习《菩提道次第略论》开始；他们将要学会用藏语陈述的第一件事是："遵循无论是一种什么色彩，都必须是红色"。在第一年，他们将通过从《菩提道次第略论》中选择一些题目进行学习，熟记这些定义和分科以及辩经技巧。但是，不像在西藏，实际上这些学生决不会学习在题目的辩论中即席辩经，而仅仅是重复有关题目应记忆的知识，就像在一部西班牙教材中的一种会话。然而，在西藏，智力和才能的消极和积极的方面都要进行记忆和辩经的练习。古藏文学习的第 2 年，专注于"心类学"的学习，第 3 年，专攻一部"阶段和道路(道次第)"教材，第 4 年，进行开放式自学，通常是专心致志于一部密宗经典。

无论何时，被达赖喇嘛选中的一名杰出的格鲁派学者－僧人，都可能被邀请到夏洛特斯维尔，和霍普金斯一道，在这些或其他班级进行 1 学期或 1 年的教学，因为霍普金斯总是要提供逐句翻译。在周五下午和周末，这位西藏僧人将传授禅定知识，最初在由当地一座教堂提供的一处空地中进行，后来移到了霍普金斯的家里。这项计划的研究生都是这些学习活动中的正式参与者。因此，属于在欧洲已经成为模式的一种学术传统的观念，向后延伸到 19 世纪伟大的东方学家的一种传统，被一种更为古老的模式取代，在这种模式中，上师不是博士－神父(der Doktor－vater)，而是喇嘛，据说，这个传统可以追随到佛陀本人。

寺院课程的其他科目，即是说，五部大论的正式学习，还根本没有触及；研究生学习的 4 年，提供足够的时间只完成这种课程的入门知识的学习。霍普金斯教授的两个专长领域，中观和瑜伽行派哲学，以英语－语言研讨班的方式学习，并且这里还要涉及月称《入中论》的一些内容。但是一般来说，只是通过部分掌握这些资料来完成其研究生功课的学生，要求达到在一座格鲁派寺院的学

经课程中注册的一名12岁的僧人的水平。完成该项计划的学生，具有阅读专门的经院文献的一种类型的能力。致力于这个过程中的这些技巧中的一种，是在梵文方面具有一个坚实的基础，这是像在欧洲和日本那样依然通行的佛教研究的长久的通用媒介。对于学生来说，要在没有一种深厚的梵文知识的情况下进行藏文的学习是不可想象的。在美国，至少在弗吉尼亚，在梵文方面的最低限度的要求，是集中于接受将佛教教义翻译成藏文的传统。

这种能力被运用在了学位论文的写作上。在藏传佛教的经院文献中，有一种体裁被称为"教派"(grub mthav)，通常被翻译成"哲学言论集"。其文献是印度哲学的各种学派的学说的纲要。同时，这种体裁的作品有时包括印度古典哲学中的非佛教的教派的学说的提要，如耆那教(Jaina)、数论(Samkhya)、正理派(Nyaya)和唯物论者(Carvaka)，阐释的主体主要涉及佛教的学派，一般被分为4类：两种小乘——毗婆沙师(Vaibhasika)和经量部(Sautrantika)，两种大乘——瑜伽行派(在哲学言论集的文献中，一般是指"唯心"[Cittamatra]，唯识—— sems tsam)和中观(Madhyamaka)。西藏人将他们自己特有的方式，带到了佛教哲学的学习上，对各种不同的印度学派的立场进行分类，将它们分级，并且还比较它们对一个广泛的科目的主张。尽管事实上毗婆湿师和经量部在西藏从来就没有信徒，并且唯识的见解只是偶尔得到信仰和支持，但是通过这种僧侣统治集团继续学习还是受到了关注，尤其是在格鲁派当中，具有一种很强的教授法甚至灵魂得救学的价值；以毗婆湿师开始的解释，转向俱缘派-中观(Prasangika - Madhyamaka，应成中观)。低一级的学派的信条被看成是上升到更高学派的垫脚石，是作为逐渐理解微妙的哲学立场的一种手段，从而提供了辨别一种概念和术语的发展和推敲与提炼的一种机会，假如学习被限制在被许多人判断的最深奥的应成-中观学说，将是可以理解的。西藏的哲学言论集(教派)绝大多数都是印度学派的翻版，一定种

程度上是仿造。它们几乎都是无历史记载的、并列的和混合的立场，通常以世纪来划分。它们还是综合的“学派”，因为在印度有时不存在充分的历史证据。[18]

霍普金斯教授将这些作品中的一部分指定给一名攻读博士学位的学生，作为他或她的学位论文题目。例如，给我指定的是嘉木样协巴（Vjam dbyang bzhad pa）的自续派（Svatantrika）部分《教派广论》（Grub mthav chen mo），给安尼·克莱恩（Anne Klein）指定的是经量部的一章。霍普金斯向他的学生宣布的任务是“品行端正”，一个多阶段的过程，首先以对指定的文献提交一份粗略的译文开始。我们每个人每周见霍普金斯一次，和他一道检查我们的译文，并加以修改（这是一种极端精心的工作任务，要求他尽快理解大量不同的文献）。我们会同他一道讨论学说的要点，有时与19世纪初期的一份对嘉木样协巴的文献的注疏作品联系起来对照。我们将我们所学习的作品的作者看成是伟大的上师。我们的目标是通过共享一个学问传承系统来理解他们的思想。以我的学位论文为例，那个传承系统，从现在回溯到过去，从我开始，上溯到霍普金斯教授，再上溯到他的教授，从19世纪那些注疏的作者，再上溯到18世纪的嘉木样协巴，从14世纪的宗喀巴，再上溯到印度的上师：从莲花戒（Kamalasila），上溯到月称，再上溯到龙树（Nagrjuna），然后再上溯到《慧圆经》，传统上将其视为佛陀本人的言论。力图把从这些传承系统中获得的理解，用来作为某人自己的判断和评价的一个基础，被看成是自以为是的和有些不合时宜的。对于我们来说，要超越他们的理解将是不可能的；我们的任务是用英语准确地将它表达出来。这种捷径部分是从传统本身借鉴的，其中，一笔高昂的费用被置于对学说的一种深奥而详细的理解之上，尤其是对中观学说的理解。这是以虔诚地引用印度经论作支撑的格鲁派的立场，它没有比龙树所提出的哲学立场更高，并且，为了使其从再生中得到解脱，需要对那种立场有一个充分的理

解，最终是以禅定的方式而不是最初以一种推论的方式来理解。因此，在对佛教哲学的准确翻译和阐释中，我们还能通过学问来参与一种拯救的形式。

同时，我们将向适当的基金机构提出申请（当时，“美国印度研究学会”和“美国教育部”通过“富布赖特－海斯博士论文国外计划”[Fulright－Hays Doctoral Dissertation Abroad program]）资助我们的博士研究。这里，由于国际的和学术的政治性，要求一定程度的掩饰。由于与中国的关系的政治敏感性，印度政府不允许在西藏难民社区进行研究。同时，对藏传佛教的研究也不具备梵文研究的官方批准的证明。有鉴于此，在弗吉尼亚攻读博士学位的学生提出建议，希望设立涉及一部梵文典籍翻译的项目（也存在藏文翻译），并要求不是以达兰萨拉或卡纳塔卡（Karnataka，那里排斥外国人）邦的难民寺庙为基地，而是以像德里大学这样的地方为基地，那里有印度唯一的佛教研究系。只有在这方面获得成功之后，才能扩大到对藏人聚居区的访问，以便拜西藏难民喇嘛为师进行研究。在我们与他们一道工作中，我们感受到，在某种意义上，我们正在做藏人曾经做过的事，在10世纪，藏人把佛教带进了他们的雪域。经过跨越（喜马拉雅山）山脉的艰辛旅行到印度之后，他们同伟大的印度上师们一道学习，然后返回故乡，把这些作品翻译成藏文。我们以同样的方式，跨越海洋来到印度，同现在流亡于那里的西藏上师们一道学习，然后将返回美国，根据他们的讲义进行翻译。通过那种方式，我们既保存了这些上师们的智慧，又将佛法运用于英文中。[19]这个先例是由伊文斯·温兹（Evans－Wentz）在本世纪初开创的。[20]

同时，在威斯康辛大学，在理查德·罗宾逊去世后，最初被格西旺杰带到美国、并被杰夫瑞·霍普金斯邀请到威斯康辛的一位藏族学者，在他的研究生学习期间被聘请为南亚研究系的一名副教授，他就是格西伦珠索巴（Geshe Lhundup Sopa），是来自色拉寺

的一名僧人。现在是名誉教授,在这部作品中,他是曾经被聘请为北美洲的一所学院或大学的一名终身教授会成员的唯一一位西藏格西(格鲁派中的最高学位)。霍普金斯与格西索巴共同出版了一卷包括两部作品的译著:一部是对宗喀巴阐述菩提道的三个方面(解脱、放弃、对菩提心的渴望和对空的理解)的诗词的评论,一部是简明的印度佛教哲学学派的哲学言论集(教派略论)。这部作品以明显夸张的标题出版——《藏传佛教的理论与实践》(Practice and Theory of Tibetan Buddhism,后来修改为《戳穿伪装》[Cutting through Appearances])。

正如上面所描述的,作为寺院课程的一种受到高度评价的产品,格西索巴所培养的许多研究生,都倾向于在他们的学位论文中将重点放在格鲁派的经院哲学上。20 世纪 70 - 80 年代,北美洲的其他可以在研究生的水平上学习藏传佛教的地方,如华盛顿大学、加尼福利亚大学伯克利分校、印第安那大学和萨斯喀彻温大学(在加拿大,-译注),培养的研究生远远赶不上威斯康辛和弗吉尼亚,在这个阶段,这两所大学还保持着最初的藏传佛教研究中心的地位。[21]然而,在这 10 余年中,以包含两部来自一个西藏教派格鲁派的作品的《藏传佛教的理论与实践》为例,也许并不是一种夸大,因为当时所生产的这种学问的主体集中在格鲁派上,这样一种影响可以追溯到格西旺杰,他是弗吉尼亚和威斯康辛的这些计划的鼻祖,并且还是罗伯特·瑟曼的老师。确实,人们可以说,在本世纪西藏研究领域里的最重要的人物,在英国是大卫·斯勒格诺夫(David Snellgrove),在法国是拉露(Marcelle Lalou)或石泰安(Rolf Stein),在北美洲则是格西旺杰(Geshe Wangyal)。这对西藏研究的历史产生了一种深刻的影响。

弗吉尼亚和威斯康辛计划的大多数研究生最终都找到了学术职位;他们通常用新名词把自己的专长描述为"印度 - 西藏佛教"(Indo - Tibetan Buddhism),或许试图以一种古老的西藏见解来反

驳亚洲的一种边缘文明。然而，这样的警惕似乎是不必要的，因为随着达赖喇嘛多次访问美国，西藏已日益成为公众关注的中心。这些计划的研究生们继续在美国佛教史领域组成一个独特的班级，在藏语中有一种美国的说法叫做“学者 - 专家”（mkhas - grub，学问通达、德行高妙的贤哲，对佛教有学有证的人。 - 译注），即既是学者也是佛教修炼者。在西藏，这样的人一般都是僧人，并且几乎总是男性。而在美国，他们几乎都是俗人，有时还是女性。美国佛教的这个独特的特征，至少在同亚洲佛教比较时具有这一特点，这主要来源于这样的事实：美国佛教缺乏一种重要的寺院要素。

佛教国家的历史，传统上都倾向于围绕寺庙的建立来分析。例如，在西藏，当赤松德赞王（赞普）希望在他的领地建立佛教时，他便从印度邀请一名住持建立了一座寺庙。正是他的这种尝试，激怒了西藏的神灵和魔鬼，人们请求莲花生（Padmasambhava）大师来降服它们。只是在这时建立一座寺庙的重大的行动才取得了成功。佛教历史和佛教文献都一致认为，没有僧人，就不可能有佛教的存在，这是得到最终时间的佛教神话支持的一种见解。在佛法堕落的最后阶段（末法时期），据说所有的佛教典籍都将消失（最后消失的将是那些关于寺庙戒律的典籍），僧侣的袈裟将会变成白色（俗人的长袍的颜色），并且，火化的佛陀的一切圣物（舍利，——译注）——牙齿、骨头、指甲、头发——最终都将破裂而从它们的圣物盒、印度佛塔和东方宝塔中不翼而飞，魔法般地前往菩提伽耶（Bodhgaya），在那里，它们将在佛陀成道的（菩提）树下重新聚集。在它们燃烧起来和消亡之前，将在那里受到神的最后一次膜拜。

在亚洲，僧人与俗人之间的区别一般都十分明显，甚在日本，自“明治”时代（Meiji，1868 - 1912 年。——译注）以来，僧人都结婚。在独身方面的区别并不十分明显，虽然在日本之外独身善守

(及其相伴的厌女癖)的托辞和主张依然重要。相反,这种区别是一种劳动分工的特征。僧人的角色是保持某种纯洁,这主要是通过遵守一套煞费苦心的誓言来实现。这样的纯洁使僧人作为一种适当的俗人能够奉献的"道德领域",由此积聚将会在来世中带来幸福的再生的称心如意的业力。随后,通过采用放弃结婚生活的暂时的愉悦的一种特定的生活方式(出家),僧人为俗人提供机会,以积聚某种业力的资源。作为回报,僧人接受俗人的劳动成果——他们自己回避的劳动——以他们的体力支撑的形式。更为特别的是,僧人做俗人不能做的事,因为他们一般都不知道怎样做:如背诵经文、举行仪式,有时还要禅定。俗人做禁止僧人做的那些事:如耕种土地、经营商业、养家糊口。(在西藏,俗人和政府对僧人的捐助没有某些上座部[Theravada]国家慷慨,僧人通常以个人名义或代表寺庙从事商业活动。)

在美国,白人佛教徒并不在意这种区别。相反,美国佛教徒,无论是禅宗、上座部,还是藏传佛教,总是想做僧人所做的事情,但是并没有成为僧人。或许更准确地说,他们希望做僧人所做的一些事情。他们对举行仪式没有多大兴趣,可是却热衷于阅读和学习经典和坐禅。部分原因应归于这些兴趣,部分原因是由于他们的财富,美国佛教徒通常能够诱惑被带到美国来服务的亚洲僧人离开难民聚居区,取而代之的是建立"达摩(佛法)中心",在那里,施主几乎都不是亚洲血统。

但是,甚至到现在,来自亚洲的导师一直不能满足需要。一些西方的男人和妇女变成了和尚和尼姑,但是一般来说,他们都不能吸引成群的信徒。西藏传统中美国的尼姑(藏传佛教中称为"觉母",-译注)导致这一运动重新建立完全受戒出家的尼姑的秩序,这是由一种复杂的男女平等主义推动的一场争取女权的运动,力图恢复妇女在一种父权制的僧侣统治制度中的地位,在这种制度中,一个出家 15 分钟的男人比一个出家 15 年的妇女地位高。

然而，美国的和尚和尼姑在美国的影响相对微小，大部分原因是由于没有资助他们的机构。在美国，剃光头、穿长袍（袈裟）生活是很难的一件事，不得不花费许多时间来向穿制服的人解释自己并不是一名“（印度教）克利须那派教徒”（Hare Krishna）；在美国没有建立僧伽（sangha，在几个社区之外），在那里人们可以很容易像和尚或尼姑一样生活。此外，在西藏传统里出家当喇嘛或尼姑的那些人当中，许多人从来不去学习大量的藏文，只有这样才能受到一名传教的西藏喇嘛所必需的认可，才能获得吸引美国的信徒所必需的声望。藏文在一个学术背景之外是很难学习和掌握的。在朝鲜、印度或斯里兰卡耗费了很长时间的那些西方僧人，他们充分地学习语言和经典，有资格在亚洲任教，但是当他们返回故乡后，很少有人出家为僧，而是在学术界找一个更适当的角色，如充当学者，例如，见证人有罗伯特·瑟曼、罗伯特·布斯维尔（Robert Buswell）、觉斯·卡贝松（Jose Cabezon）、乔治·德勒福斯（Georges Drefus）。在美国，出家当和尚和尼姑的人，许多人都是从他们的外表获得声望，但是，在一个传统的佛教社会中，他们没有一名教师的文凭。因此，僧人的传统角色，作为佛教智慧和经典阐释者的施与者，以一种直接的方式，僭越了学术界，格西旺杰的那些弟子、格西索巴和其他获准任教的西藏喇嘛，不需要借助于来自传统传递（虽然这也常常存在）的象征性资本，而是凭借来自于他们所拥有的一份佛教研究博士文凭的象征性资本来从教和传法。

然而，为了延续他们的职位，新的学者－专家还必须满足向他们支付薪金的机构的要求。吸引大量的学生来听像“佛教导论”这样的课是轻而易举的，在那里，学者和专家的双重角色只对增加注册量有用。（在我的年轻时代和更可塑的年龄，我每年都会通过在一堂课上示范伽趺坐的禅定方式，来博取我的学生的称赞和喝彩。）但是，（这些经典和论著）还需要出版。在70－80年代，在欧洲和美国建立了学术出版社，甚至还建立了商业出版公司，但是

都没有认识到藏传佛教的潜在市场。牛津大学出版社保存着古旧的伊文斯·温兹(Evans - Wentz)的四部曲的印本,但是在这10多年里它的订单几乎没有增加。新建立的4家出版社,满足了这种潜在的需要,每家出版社都与一名特殊的避难的西藏喇嘛建立着密切的联系。

第一家出版社是"香巴拉出版社"(Shambhala Publications),于1969年在(加州的)伯克利(Berkeley)建立,这是以神秘的喜马拉雅王国命名的,在那里,密宗佛教修炼得到保存,为的是预防一场世界末日的恐惧战争。1970年,该社出版了后来称为最成功的标题的《塔萨加拉面包书》(The Tassajara Bread Book),作者是禅宗面包师爱德华·布朗(Zen baker Edward Brown),1975年,出版了后来成为"新时代"(New Age)名著之一的作品,即卡普拉(Fritjof Capra)的《物理学之"道"》(The Tao of Physics)。然而,在最初年月,其最著名的作者,是噶举派喇嘛曲嘉仲巴(Chogyam Trungpa),他最初在弗蒙特定居,后来搬到科罗拉多州的波尔德(Boulder)。像《戳穿精神唯物主义》(1973年)这样的作品,把曲嘉仲巴对藏传佛教的文雅的阐释带给了一大群狂热的读者;他的信徒最终建立了一个名叫"法界"(dharmadhatus)的中心网络,是波尔德的一个大本营。仲巴的信徒组织程度很高,有由仲巴委派的地区和国家官员,包括一名"外务部长"(Minister of External),负责仲巴的社区之外的联络。[22]香巴拉出版社还出版了仲巴的一群弟子的翻译作品,这群弟子被称为"那兰陀翻译委员会"(Nalanda Translation Committee)。由于对藏传佛教的重视几乎没有超出仲巴的著作,该出版社后来增加了伊斯兰教的出版物和"新时代"心理学论著。仲巴的弟子几乎没有在佛教研究中获得博士学位的,并且,他对藏传佛教的学术研究的影响,在很大程度上局限于他在波尔德的"纳若巴学院"(Naropa Institute)的小型佛教研究计划。

第二家出版社是"达摩出版社"(Dharma Publishing),建立于

1971 年,以加尼福利亚伯克利为基地。其最初的和后来的目的,是出版达塘活佛(Tarthang Tulku)指导下的"宁玛学院"(Nyingma Institute)所翻译和编著的作品。达摩出版计划包括达塘活佛本人的著作,如《时间、空间和知识》(Time, Space, Knowledge, 1977 年),以及他的大量的不知名弟子的作品,在他的指导下,他们出版了多卷本的传统佛教史籍,取名《晶镜》(Crystal Mirror)。此外,几位欧洲印度学家的著作已由"达摩"再版(基督教徒林德勒的《龙树》,以《智慧大师》的书名出版),还出版了翻译成法文的藏文原著的英文译本(如福科 1847 年的《普曜经》(Lalitavistara),以《佛音》[The Voice of the Buddha]的书名出版)。赫伯特·古恩特的(Herbert Guenther)几部作品,包括他的 3 卷本《善意地向自在的我们屈服》(Kindly Bent to Ease Us),也由达摩出版社出版。由"达摩"进行的最具有雄心的冒险,是出版藏文大藏经德格版,该经被精美地装订成 120 卷(函),售价 15000 美元。遗憾的是,尽管在装订这些经函中耗资巨大,但是对其内容的复制没有给予充分的关注,匆匆忙忙地以加尼福利亚大学图书馆所收藏的木刻版为蓝本进行照相复制。结果,许多经叶字迹模糊,拜倒在一部编纂精良的宁玛版大藏经面前(如像西藏佛教徒经常这样做的),但是这就成了一部难以阅读的粗劣的大藏经(如像西藏佛教徒几乎不这样做的)。

第三家出版社是"智慧出版社"(Wisdom Publications),建立于 1975 年,现在的总部在波士顿。最初,它只是作为格鲁派活佛土登益西(Thupten Yeshe, 1935 - 1984)的讲义的出版机构,土登益西同土登索巴一道,建立了"克般"(Kopan)和"兜率天"(Tushita),这是加德满都和达兰萨拉以外的民间佛法中心,后来在全世界都建立了分中心。土登益西用地道的英语从事教学和讲经说法,吸引了大量的弟子,他对各种佛教的和非佛教的经典进行评论,包括收入一部名叫《宁静的心,神圣的心》(Silent Mind, Holy

Mind)的作品中圣诞节颂歌“宁静的夜晚”。喇嘛益西和喇嘛索巴的信徒在“保存大乘传统基金会”(Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition,FPMT)的庇护下,被组织在遍及全世界一个达磨中心网络之中。“智慧出版社”出版达赖喇嘛的作品,还出版了杰弗瑞·霍普金斯的博士论文巨著《空的冥想》。该出版社也出版大量有关佛教修炼的作品,包括译自巴利文的经典。

最后一家出版社是“雪狮出版社”(Snow Lion Publications,最初的名称为 Gabriel/Snow Lion,噶布勒尔-雪狮出版社),1980 年建立于纽约州的伊萨卡(Ithaca)。该出版社是由噶布勒尔·埃伊诺(Gabriel Aiello)、帕特·埃伊诺(Pat Aiello)和悉尼·皮伯恩(Sidney Piburn)于 1979 年在达赖喇嘛到纽约讲经之后不久建立的。他们这群人最初对杰弗瑞·霍普金斯和他学生的作品很感兴趣,并产生了建立一家致力于保存藏传佛教和西藏文化的出版社的想法。尽管最初资金艰难,“雪狮”还是逐渐发展成为致力于藏传佛教出版的最大的出版社,迄今已出版了 150 种关于西藏和藏传佛教的作品(印数超过 100 万册),并且还发行了 500 多种由其他出版社出版的作品。此外,“雪狮”还发行了数百张西藏喇嘛讲经说法的光盘和录音带;还制作发行唐卡;佛像;法器,如金刚、铃和念珠;藏文铅字软件;以及 T 恤衫、招贴画和与西藏文化相关的明信片。该出版社特别致力于出版达赖喇嘛的作品(公开讲经的编辑副本),如《慈悲、清净和内省》(Kindness, Clarity, and Insight,1984 年),该书已售出了 5 万多册。虽然市场相对狭小,但是“雪狮”还是致力于出版霍普金斯的学生的学位论文,如深奥的选题《(中观)自续派(Svatantrika)研究》。多年来,“雪狮”力图通过出版藏传佛教的其他教派的翻译作品来平衡其最初对格鲁派的偏重。这些作品的大多数译者都是西方人(通常是在一位西藏喇嘛的指导下进行),他们都是与欧洲、美国的佛法中心有联系的学者,或是不具有学术职位的尼泊尔人。它定期出版的业务通讯

(Snow Lion Newsletter,——译注),将这些产品推向市场,成为闭关坐禅和各种流亡的西藏宗教组织请求帮助作广告宣传的一个大市场和论坛。人们认识到这些出版社的这种成功,其他更多的书库跟着建立起来,其中既有学术性的(如纽约州立大学[SUNY]和加尼福利亚大学出版社),也有商业性的(如哈伯－柯林斯[HarperCollins],1994年建立了一座西藏图书馆),这些出版机构都增加了其在藏传佛教方面的出版选题。

在学术和民间产生影响的另一种情况,是这些出版社致力于为欧洲和美国的民众对佛教逐渐增长的兴趣服务,在最近30年间,出版了大量北美研究藏传佛教的学术成果。而且,这种学术成果占优势的数量,集中在格鲁派的作品上,这有多种原因。首先,负责弗吉尼亚计划的杰弗瑞·霍普金斯和许多杰出的格鲁派学者一道研究,这样,他本人和他的第一代学生的大多数富于创见的学术成果都集中在格鲁派经典上。由于格西索巴是一名格鲁派僧人,所以他在威斯康辛的弟子也同样如此。然而,这种研究成果还需要得到出版。这里,研究生们得益于这样的事实:两家新的"佛法出版社"——"智慧"和"雪狮",与格鲁派具有牢固的联系,尤其是在它们的最初年代。

但是,当我们将19世纪末期产生关于西藏的研究成果的环境与今天的环境进行比较时,这种知识的政治就更加清晰。正是在19世纪末,产生了两部使用最为广泛的藏－英辞典。一部是由一位摩拉维亚传教士杰斯卡(H. A. Jaschke)在拉达克编纂的,另一部是由一位孟加拉学者萨拉特·钱德勒·达斯(Sarat Chandra Das)编纂的,他曾代表英国人几次潜入西藏进行刺探式的探险。正是在当时,西藏被觊觎为一个潜在的传教区域和一个潜在的殖民地,这两方面都需要藏文知识。正如我们在本书第一章中所看到的,在这个时期,西藏通常被描述成为一个堕落和静态的社会,它的宗教在世俗文献中几乎都被诋毁成印度原始佛教的一种败坏

的形态，受到巫术、萨满教的污染和毒害，并且，在一定程度上，僧侣的权术不适当地被称为佛教。亚洲、非洲和新世界文化的相同特点常常对殖民主义提供一种意识形态上的判断。

在 1959 年（流亡藏人）大流散之后，这种看法随着基于作为一个领域的西藏的“通神论”（认为可以借精神上的自我发展而洞察神性的哲学或宗教。－译注）主题的更具有历史性的变化而开始改变，在通神论看来，古代的智慧是为现代妥善地保护着的。将西藏视为一个封闭社会的见解，使殖民地时代的欧洲旅行家如此迷惑和烦恼，以至现在成为藏传佛教比其他任何宗教都真实的一个理由。西藏从来没有像印度和东南亚一样被殖民地化，从来没有像对中国和日本那样向西方“开放”，从来没有经历过像 1911 年和 1949 年在中国发生的那样的一场革命，并且从来没有像日本自明治时代起那样尝试采用西方的方式。相反，西藏被看成是抵制一切外国影响的地方，它的寺庙曾迫使十三世纪达赖喇嘛关闭在拉萨开办的英文学校，僧侣逼迫他放弃训练现代藏军的计划，并且还劝阻引进欧洲的体育运动，他们声称踢足球的人是在踢佛祖的头。

所有这一切都意味着，西藏的佛教是纯洁的，这种纯洁大部分来源于与其源头的一种联系，西藏人自己常常乞灵于这种联系。像其他佛教传统一样，西藏人据此甚至要求充当传承系统的权威，他们根据自己的情况声称，1959 年在西藏传授的佛教可以根据连续不断的线索追溯到 11 世纪，当时西藏各大教派的缔造者们冒险前往印度去接受孟加拉、比哈尔和克什米尔的高僧大德们传授的佛法，他们是可以追溯到佛祖本人的教义的直接接受者。而且，这个传承系统基本上是以口传体现的，通过师徒传承来指导对神圣的文献（佛经）的不成文的评论。现在，这个传承系统濒临灭亡的危险。因为口头传承没有消失，而是被锁在年迈和临近死亡的流亡喇嘛的头脑中，必须将其传承下去，北美洲的学者－专家正致力

于这项任务。

宗教和巫术、印度和西藏、佛教和喇嘛教这种古老的遗产,也许会导致目前这一代藏传佛教学者(尤其是在北美)一般都回避某种藏文文献(使有恶意的神息怒、驱邪经典和一般与愤怒的神或世界末日有关的作品),而倾向其他经典(关于禅定、菩萨道和经院哲学的作品),即明确地证明西藏的主要宗教是印度佛教的一种直接的和合法的继承者的经典。对这类作品的研究恰好提高了藏传佛教传统在那些领域的地位,在那些领域里,藏传佛教如此长久地排除在外,在世界宗教领域,学术专家们获得了他们的学术职位,这些职位总有一天将由印度或东亚佛教研究的专家占据。同时,藏传佛教,以它的伦理制度、禅定持续时间和深奥的哲学,证明对宗教研究的论述作出了一些贡献,宗教研究是一门深深扎根于忏悔的基督教的学科,并且重点关注教义和信仰。因此,西方学者能够宣传对藏传佛教的一种和谐的描述,写书卖给美国的佛教徒,并在这个过程中赢得占有权;某人的学位论文由曾经对它表示轻蔑的一家"佛法出版社"出版,已经充分证明在大多数情况下的占有权。[23]

19 世纪末期的一些不可想象的事情,已在 20 世纪后期实现:一座西藏寺院的课程已成为美国一项博士学位计划的模式。20 世纪最伟大的藏学家图齐(Giuseppe Tucci),将西藏的寺庙描写成为"随着信条的双重威胁而来临的动脉硬化,取代了独立追求真理的思想,一种失去生气的神学,代替了对灵魂再生的渴望和向往"。[24]那些寺庙的产品现在正在美国的大学的教室里传授,研究生们正在背诵他们的神学信条。并且,现在西藏已不再是欧洲或美国帝国觊觎的目标,西藏宗教的另一方面已服从于学者的详尽的研究(通常是同流亡的喇嘛协作),逻辑学、哲学、解经学、伦理学和禅定的方面,所有这一切恰好证明了在似乎处于最危机时刻的西藏文明的精深和价值。

在最近10年当中，这些学者大大受益于1985年在中国官方的支持下出版一部3卷本的《藏-藏-汉辞典》(Tibetan - Tibetan - Chinese Dictionary，显然指的是张怡荪主编的《藏汉大辞典》，——译注)。当一位美国学者不知道一些词在藏文定义中的含义时，他或她总是可以打开一个世纪以前由一位传教士兼间谍编纂的藏英辞典(如印度学者达斯编纂的《藏英辞典》等，——译注)。

注 释

1. 米歇尔·斯特里克曼："藏传佛教研究述评"(A Survey of Tibetan Buddhist Studies)，《东方佛教徒》(Eastern Buddhist)，1977年第10期，第128页。
2. 本章将不考虑本世纪欧洲的西藏研究的充满魅力的历史。例如，这样一种历史将详述这种环境(如像巴黎所藏敦煌手稿的保存)，导致欧洲的藏学家(特别是法国)主要集中于前佛教的西藏和西藏君主政体的衰亡，产生了卓越的研究，在其中佛教有时被描述(如像在一些本教史书中)成一种导致真正的西藏文化终结的外来影响。在埃里克·哈尔(Erik Harrh)的研究成果《雅隆王朝》(The Yar - lung Dynasty)中，他写道：

   然而，当佛教最终涉足西藏时，其影响成为一切"王朝"衰落和"雅隆帝国"分裂的真正理由。这并不是西藏精神的一般的抚慰或镇静的结果，而是由于佛教成为精神生活和藏族的传统的一种破坏性的媒介和动因。对于这些藏王，坚持佛教是为了使他们的权威独立于古代的国家传统，同时意味着它的基础和它的限制，佛教成为灾难性的，在其对抗原始传统最后显示的力量失败后，毁灭了这个"王朝"。

   见埃里克·哈尔：《雅隆王朝——对于神话传说对西藏古代史和它的王(赞普)的起源和特点的贡献一项特别的研究》，哥本哈根：噶德，1969年，第12页。

   在法国，对"民间的"实践活动的其他强调，如仪式和朝圣，一般都是与回避佛教在西藏的经院实践相对立的，这正如将在以下思考的，成为北美的一般焦点。欧洲的西藏研究的历史也将考虑引起本教研究的环境

(今天主要集中在奥斯陆,以克瓦尔内(Per Kvaerne)为首和巴黎,以噶尔梅·桑丹为首)在欧洲比在北美洲更强劲。

3. 关于藏文对于印度佛教研究的重要性的一种有说服力和有见地的论点,见大卫·谢夫德·鲁埃格:《印度和西藏思想研究》(The Study of Indian and Tibetan Thought),莱顿:布里尔,1967年。

4. 关于这种争论的阐述,见古伊·理查德·威尔本(Guy Richard Welbon):《佛教的涅槃及其西方阐释者》(The Buddhist Nirvana and Its Western Interpreters),芝加哥:芝加哥大学出版社,1968年。

5. 见戴琼(J. W. de Jong):《欧美佛教研究史略》(A Brief History of Buddhist Studies in Europe and America),第2版,印度佛教藏书(Biblioteca Indo - Buddhica),第33卷,德里:斯里萨特古如,1987年,第21页。

6. 关于对乔玛的一篇论述,参考对他的生平和作品的其他研究成果,见唐纳德·S·小洛佩兹(Donald S. Lopez, Jr. ,):《佛陀的监护人——殖民主义之下的佛教研究》(Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism),芝加哥:芝加哥大学出版社,1995年,第256-259页。

7. 见纳伦达·纳兹·巴达恰亚(Narendra Nath Bhattacharya):《印度佛教研究史》(History of Researches on Indian Buddhism),新德里:蒙西拉姆 玛诺哈拉尔,1981年,第129-132页。

8. 对1977年为止西方语言关于西藏宗教的学术成果的一篇有益的评述,见米歇尔·斯特里克曼所写的目录学论文"藏传佛教研究评述",《东方佛教徒》,1977年,第10期,第128-149页。

9. 关于在佛教研究领域的最近的探讨和过去的评论以及现在的范例,见戈麦兹(Luis O. Gomez):"范例——通过一个领域的一种比喻的曲径"(Unspoken Paradigms: Meanderings through the Metaphors of a Field),《国际佛教研究学会杂志》(Journal of the International Association of Buddhist Studies),第18卷第2号(1995年冬季号):第183-230页;以及卡贝松:"作为一们学科的佛教研究与理论的角色",《国际佛教研究学会杂志》,第18卷第2号(1995年冬季号):第321-268页。

10. 见霍尔布鲁克(Clyde A. Holbrook):"为什么是一种宗教的学术?"(Why an Academy of Religion),《圣经和宗教杂志》(Journal of Bible and Religion),第32期(1964年):第97-105页;在《美国宗教学术杂志》中再版,

第59期,第2号(1991年夏季号):第373－387页。又见约翰·F·威尔逊(John F. Wilson):"发展美国的学院和大学中的宗教研究"(Developing the Study of Religion in American Colleges and Universities),《普通教育杂志》(Journal of General Education),第20卷,第3期(1968年10月):第190－208页。

11. 瓦德尔(Waddell):《藏传佛教》(Tibetan Buddhism),第11页。

12. 哈斯顿·史密斯(Huston Smith)在他于1968年拍摄的影片《为一种信仰的挽歌》(Requiem for a Faith)中("哈特勒电影基金会"),将藏传佛教置于循环出现的哲学的传统之中。存在于横斜的曼陀罗和一幅日本的佛陀绘画—迷幻的、五光十色的万花筒当中,史密斯陈述道:"西藏人的绘画逼真。"他解释说:"独立的自我是一种虚构……我们的真实身份,从整体来看,都是与生物相伴的全体事物的组合……我们变得慈悲怜悯,不是来自于为了他人否定自我的利他主义,而是来一个是其他的自看得见摸得着的内省和顿悟。"实际上,关于西藏的慈悲的最著名的论点,是8世纪由印度学者寂天提出的,他恰当地主张,慈悲实践活动,是为了他人否定自己。史密斯以这种新吠檀多(Vedantin)的语气、口吻继续陈述道:"藏传佛教的最深刻的内省,对于其他任何人(人的有选择余地的宗教)都不是外来的。"事实上,正是格鲁派的这种立场,启蒙、觉悟是不可能的,除非人们获得如像月称所阐述(如宗喀巴所理解的)的对空的直接认识。

史密斯的影片,作为第一次记录西藏僧人所表演的弦外之音、泛音、联想的吟诵、歌唱是很有名的。表现这种技巧的后来的历史(史密斯解释为"使超自然的情感觉醒的泛音、弦外之音")还有待撰写。

13. 十三世达赖喇嘛的尝试既受到限制也没有取得成功。1913年,他从贵族家庭选派遣4名幼童前往英国留学。在20年代初期,建立了拉萨与江孜之间的一条电报线,一台水力发电厂的机器设备也从英国购买进藏,并且,为了促进藏军的现代化还从英国购买了武器。1924年,在江孜开办了一所英文学校。然而,在强大的格鲁派寺院的压力下,这所学校在1926年就被关闭了(并且促进藏军现代化的努力也停止了)。旨在培训无线电和水力发电工程师的另一所英文学校,于1944年开办,但是也在同样的压力之下6个月后就被关闭的。见戈尔斯坦(Melvyn C. Gold-

stein):《西藏现代史(1913 - 1951 年)——喇嘛王国的覆灭》(A History of Modern Tibet, 1913 - 1951: The Demise of the Lamaist State),伯克利:加尼福利亚大学出版社,1989 年,第 120 - 138 页,第 158 - 162 页,第 421 - 426 页。

14. 瓦德尔:《拉萨及其神秘》(Lhasa and Its Mysteries),纽约:多弗出版社,1905 年,第 447 - 448 页。

15. 但是,由于藏传佛教迟缓地面对现代性,这种状况随着藏人的大迁徙以来的几十中已经开始变化。例如,达赖喇嘛已经成为佛教 - 基督教对话和佛教 - 犹太教对话中的一位积极的参与者。在比较哲学的领域,我们发现(由智慧出版社)出版的作品,如彼得·费勒 1995 年的《从现实中推理——一种系统—控制论模式与佛教中观分析的治疗学解释》(Reasoning into Reality: A System - Cybernetics Model and Therapeutic Interpretation of Buddhist Middle Path Analysis)。但是,正如在藏传佛教与现代性之间的其他冲突一样,这条道路再度得到了罗伯特·瑟曼的引导。在他于 1984 年出版的《在真正的雄辩术的本质中的宗喀巴的金蔓论——西藏中观哲学中的推理和启蒙》(Tsong Khapa's Speech of Gold in the Essence of True Eloquence: Reason and Enlightenment in the Central Philosophy of Tibet)一书中,他提到了维特根斯坦(Wittgenstein,英国哲学家、数理逻辑学家。 - 译注),"此外,他所获得的和他自己修炼的批判性的内省力、洞察力,已经与印度、西藏、蒙古、中国和日本的数千名成员一道,在一个伟大的传统中得到高度的发展和系统的培养、修炼。我们的第一次西方的新生、文艺复兴的一个方面,是我们对隐藏的希腊思想宝藏的发现。我们的第二次复兴,可能现在正好来自我们对亚种思想的更伟大的源泉的发现。"见罗伯特·瑟曼:《在真正的雄辩术的本质中的宗喀巴的金蔓论——西藏中观哲学中的推理和启蒙》,新责西普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1984 年,第 3 页。又见他在第 79 页的论述:"在对外表、外观的精湛、敏锐和解脱的理解方面,宗喀巴在比维特根斯坦早几个世纪。"

这里,在这位比较哲学家的一种标准的策略中,瑟曼主张,维特根斯坦的内省力已经占据了亚洲的上师们几个世纪。并且,就像两个世纪前的施莱格尔(Schlegel, 1767 - 1845 年,德国文学批评家、语言学家、翻译家。 - 译注)和一个世纪前的西尔(Seal),他也预言会出现另一次复兴。

因此,瑟曼试图通过显示其与最卓越的现代哲学家维特根斯坦的任何思想一样深刻的方式,使宗喀巴和西藏的哲学合法化。而且,西方人被维特根斯坦所知道的西藏人知道在他出生前几个世纪早已知道的事实超越了。然而,所假定的是,东方人(特别是佛教徒)一直拥有的一个普遍的真理,西方人可能很快就会得到。因此,佛教徒既独有起源又独有末端。

瑟曼接下来转向将西方哲学的论述纳入一种佛教模式:"的确,可能是贝克莱(Berkeley)和黑格尔及海德格尔(Heidegger)等,有一天将被欧洲人说成是弥勒的庄严传承系统的代表,如像休谟(Hume)、康德(Kant)、尼采(Nietzsche)和维特根斯坦等,可能被说成是深刻的文殊室利的代表……他们应当被纳入我们正在建立的避难所圣像,在它之下阅读这些精髓、本质"。(第21页)因此,西方哲学被假定(三段论式中的小前提)征服了。"

关于瑟曼的作品的一种尖锐的评论,见保罗·威廉斯(Paul Williams):"宗喀巴的金蔓论"(Tsong Khapa's Speech of Gold),《东方和非洲学院通报》(Bulletin of the School of Oriental and African Studies),第49期,1986年:第299-303页。关于"比较哲学",见洛佩兹:《空的阐述和发挥——心经的用途》(Elaborations on Emptiness: Uses of the Heart Sutra),新泽西普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1996年,第239-260页。

16. 爱德华·康泽:《佛教研究三十年》(Thirty Years of Buddhist Studies),伦敦:布鲁诺 卡斯勒尔,1967年,第213页。关于佛教研究中的经验的修辞学的一种权威性评论,见罗伯特·H·夏夫(Robert H. Sharf):"佛教的现代性与禅定经验的修辞学"(Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience),《守护神》(Numen),第42期,1995年:第228-283页。
17. 关于格西旺杰的传略,见他的《解脱之门》(The Door of Liberation)新版的前言,修订版,波士顿:智慧出版社,1995年,第xxi-xxvii页。
18. 也许这样一种建立的最显著的影响,是自续派(Svatantrika)和应成派(Prasangika),在印度的任何经典中,这些术语不是作为中观学说的一个分支出现的,而是在西藏创造、杜撰的,大概是在11世纪后期。后来,西藏的学者对于构成这两个学派之间的差异意见不一致,印度的人物属于的学派,以及这两个学派都应当高于其他学派。

19. 我在一篇论文中描述过我自己在这方面的经验,题目是"拜喇嘛为师的外国人"(Foreiger at the Lama's Feet),载《佛陀的监护人——殖民主义之下的佛教研究》,洛佩兹编辑,芝加哥:芝加哥大学出版社,1995 年,第 251 - 295 页。

20. 这显然是由喇嘛戈文达(Govinda)提供的一种事业、冒险精神。1955 年,他在《西藏度亡经》(The Tibetan Book of the Dead)的前言中写道:

在古代……"如果没有对一部经典的教授传承在一种传统的和权威的讲解的基础上学习多年,人们不会冒然地对它进行进行翻译,更不用说任何人会自认为有资格翻译阐述他不信仰的教义的一部作品。"

遗憾的是,我们现代的态度已经完将这种传统颠倒了;一位被视为全能的学者("学术性的"?)几乎不信仰他所阐释的教义。这种令人遗憾的结果也只是显见的,尤其是在藏学领域里,这样的学者带着他们自己的优越性的神态进行研究,因而挫败、摧毁了他们努力的目的。

喇嘛卡孜·达瓦桑珠(Kazi Dawa - Samdup)和伊文斯·温兹博士(Evans - Wentz)是重建这种古代的(Lotsavas)方法的先驱(作为在西藏被称为经书的译者)。他们以一种真正的奉献和谦逊的精神完成了他们的工作,作为通过元老、新会员的几代传到他们的手中的一种神圣的信任,这是以对最小的细节的最尊敬、高度重视必须掌握的一种信任。

见喇嘛戈文达,为伊文斯·温兹的《西藏度亡经》撰写的导论,伦敦:牛津大学出版社,1960 年,第 lxiii 页。

21. 值得注意的是,在华盛顿和引印第安那的研究生计划,在那里,藏学家都是欧洲培养的学者(分别为大卫·谢夫德·鲁埃格和赫尔穆德·霍夫曼),产生的作品比弗吉尼亚和威斯康辛的研究生们更接近欧洲的模式。萨斯卡齐温的研究生计划受到他们的老师赫伯特·古恩特的方法的影响。

22. 仲巴活佛常常是一位有争议的人物。关于一种看法,见彼得·马丁(Peter Martin):"精神上的顺从"(Spiritual Obedience),《哈伯斯》(Harper's),1979 年 2 月,第 43 - 58 页。

23. 这样的和谐的学术成果的最近两个例证,是罗伯特·瑟曼的《基本的藏传佛教》(Essential Tibetan Buddhism),旧金山:哈伯旧金山,1995 年;以及约翰·鲍威尔(John Power)的《藏传佛教导论》(Introduction to Tibetan Bud-

dhism)，纽约埃达卡：雪狮出版社，1995 年。就像美国的学习和研究藏传佛教的学生撰写这样多的作品，这些书都有一种对经院哲学和格鲁派的偏爱（这是鲍威尔的书的封面上的 5 名格鲁派学者－僧人的照片暗示的，他们完都戴着"黄帽"）。

瑟曼的书是哈伯旧金山的"精华丛书"的一部分，这套丛书包括的卷册有：《禅宗精华》、《道教精华》、《可兰经精华》、《玄说精华》、《耶稣精华》和《鲁米精华》。瑟曼的那一卷的内容暗示，他信仰藏传佛教的精华是格鲁派和经院哲学。在这一卷的 32 不作品中，有 13 部是有关格鲁派的（包括选自宗喀巴的 6 部），12 部不是西藏的而是印度的作品（如《心经》和寂天〔Santideva〕选集），只有 7 部是由非格鲁派的作者撰写的（这些作品当中，一部一构成了 4 条来自甘颇巴的线索，另一部构成了来自萨钦·贡噶宁波的 8 条线索）。在这些篇幅很长的选集中，格鲁派的偏爱也很明显，大约 40 页属于格鲁派的作品（一半以上出自宗喀巴），而只有大约 30 页留给了非格鲁派的西藏作者。确实，选自印度经典的页码（包括龙树的《五次第论》〔Pancakrama〕的一部长篇摘录，这是格鲁派密宗经典中特别重要的经典）比选自非格鲁派的西藏的作者的作品要多两倍。

在鲍威尔的书中，经院哲学的看法很明显，该书 25% 的内容是关于印度佛教教义的，还包括藏传佛教的四大教派的摘要，其中最杰出的僧人和喇嘛的哲学的和冥想的内容依然是焦点。甚至"节日和圣日"这一章的大部分内容也留给了寺院（和格鲁派）中占优势的事件，即在拉萨举行的庆祝（藏历）新年的传昭法会和塔尔寺举行的酥油花节庆。在关于本教的标题为"西藏民间宗教中的万物有灵论"（Animism in Tibetan Folk Religion）这一章中（第 432－434 页），大多数西藏人、喇嘛、觉母和俗人的一般实践活动，被置于 3 页构成的一节里。其他地方，或是论述坦特罗（密宗），或是论述死亡的阶段，所表现的格鲁派的立场，偶尔引用经典和来自其他教派、教师、作为装饰品提供的。在这两部书中，对西藏历史的论述主要（和缺乏批判力的）来源于传统的佛教文献资料，没有考证注释，例如，松赞干布的尼泊尔新娘的存在和朗达玛的迫害，就已经产生了疑问。

24. 图齐（Giuseppe Tucci）：《拉萨和拉萨之外——1948 年西藏探险日记》（To Lhasa and Beyond: Diary of the Expedition to Tibet in the Year 1948），纽约

埃塔卡:雪狮出版社,1987年,第32－33页。

@译者注:本文译自唐纳德·小洛佩兹(Donald S. Lopez, Jr.)著、芝加哥大学出版社1998年版:《香格里拉的囚徒－－藏传佛教与西方》(Prisoners of Shangri－La, Tibetan Buddhism and the West),第六章,原著标题为(藏传佛教研究)"领域"(Field),汉译标题系译者根据本文的主旨拟定。